KARL JASPERS

FILOSOFIA

TRADUCCION DEL ALEMAN
POR
FERNANDO VELA

I



EDICIONES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
Revista de Occidente
MADRID

BIBLIOTECA DE CULTURA BASICA

EDICIONES

DE LA

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

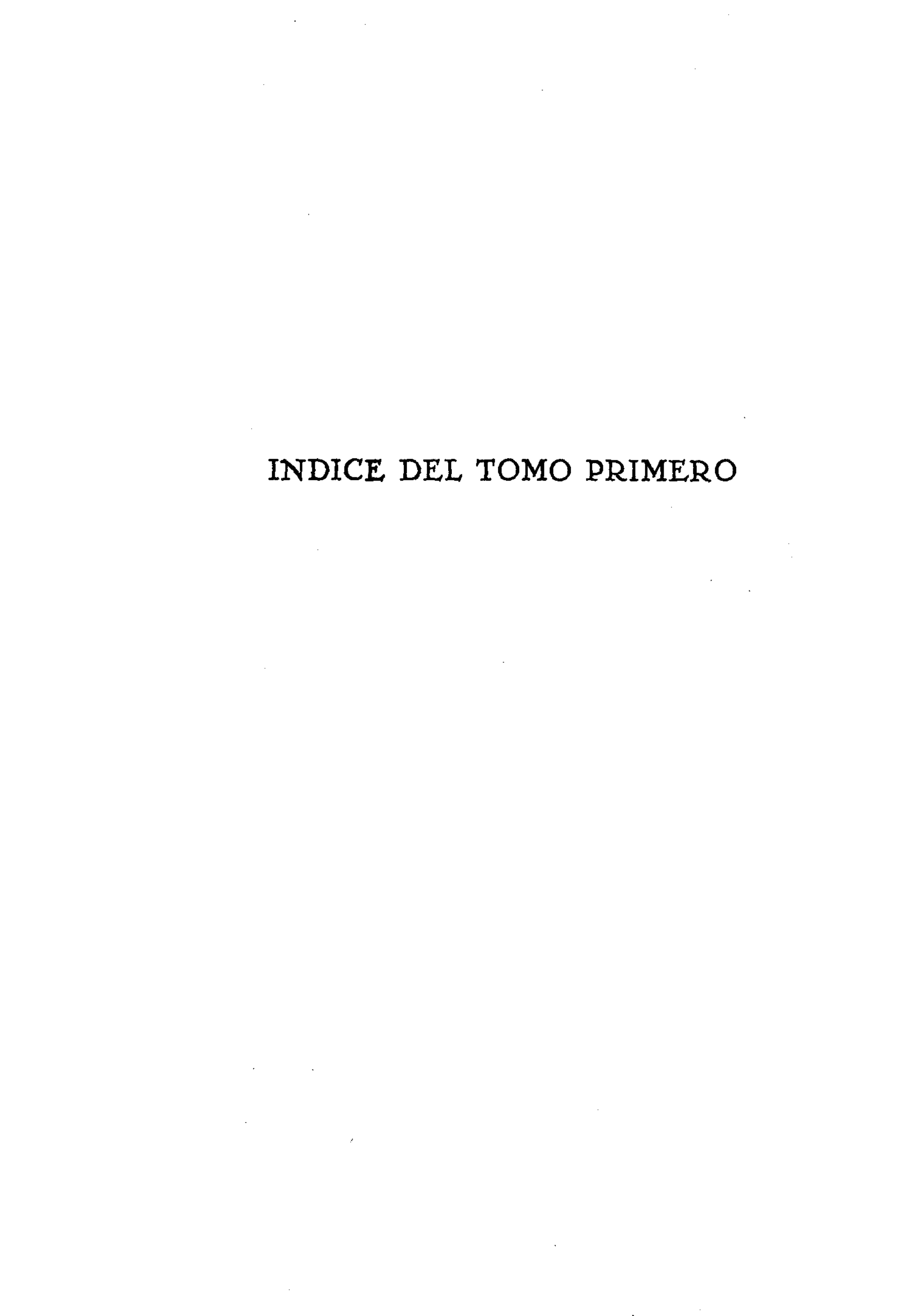
Título original: *Philosophie*, 1.ª ed. (3 vols.), 1932; 2.ª edición (1 vol.), 1948, Springer-Verlag, Berlín - Heidelberg.

PRINTED IN SPAIN

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
SAN JUAN, PUERTO RICO
1958

Depósito Legal: M. 10.837-1958

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20, teléf. 34 04 31 - Madrid



INDICE DEL TOMO PRIMERO

Págs.

NOTA DEL TRADUCTOR

Al traductor se le ha calificado de «traidor». Por esta razón me parece que todo traductor debe empezar por exponer el criterio que le ha guiado en su tarea, a fin de que el lector sepa cuáles han sido su traición y su fidelidad.

Esta obra de Karl Jaspers que, en rigor, es un planteamiento nuevo de todos los tradicionales problemas filosóficos desde el punto de vista de la «existencia» —el descubrimiento de la filosofía moderna—, presenta al traductor diversas dificultades. En primer lugar las puramente lingüísticas, originadas por un complejo entrelazamiento de oraciones principales y secundarias; en segundo lugar, las filosóficas, derivadas de un pensamiento que, por perseguir y palpar, entre oscuridades, realidades nuevas no consigue todavía asirlas fuertemente. Muchas veces nos repite el autor que la filosofía de la «existencia» no puede definirla ni explicarla sino que ha de limitarse a aclararla en el sentido de proyectar una luz sobre ella y que su intento es llegar por lo expresable hasta lo inefable; por lo comprensible, hasta lo incomprensible, y presentarlo como tal.

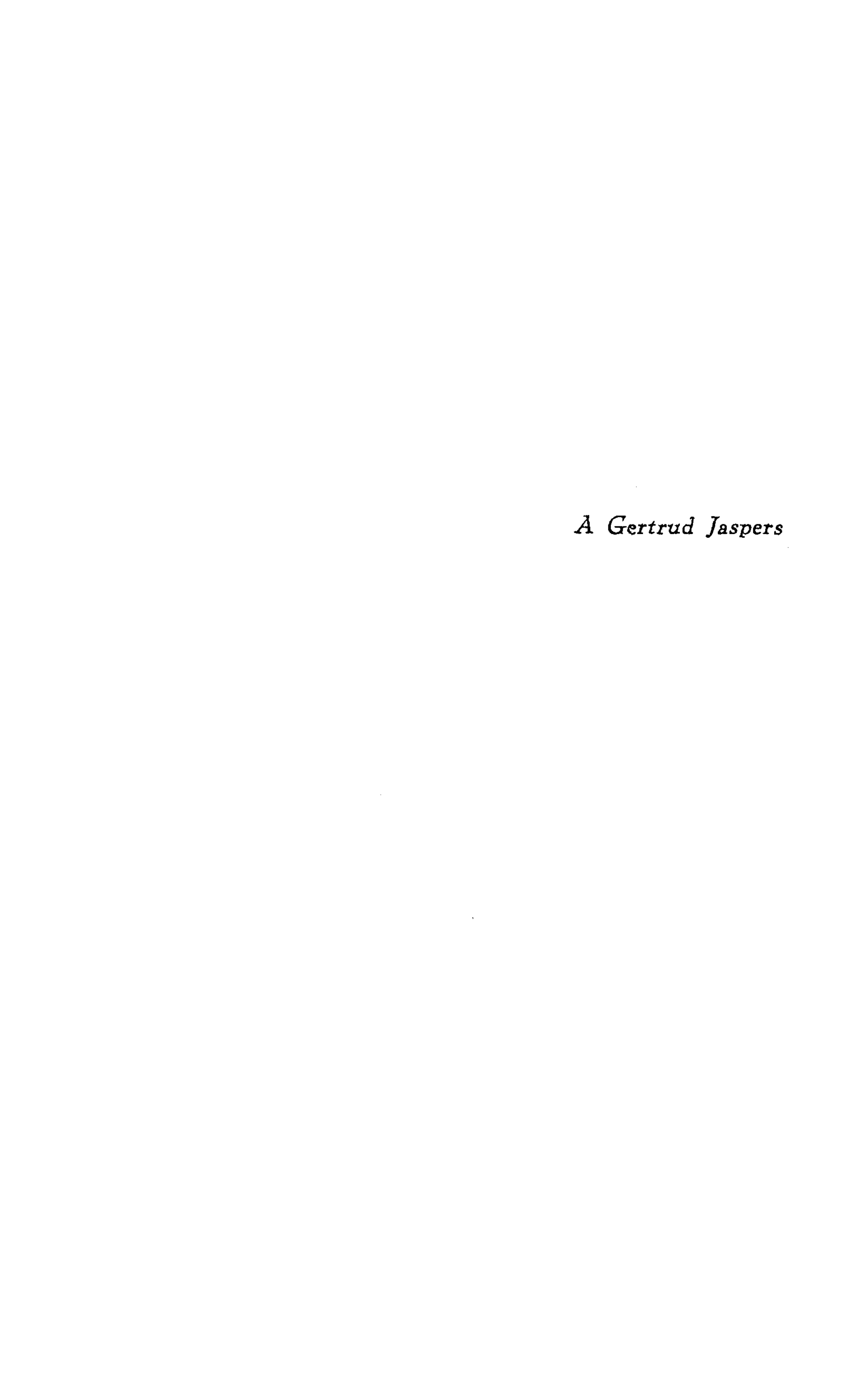
Un autor francés, Joseph de Tonquedec, que en su libro *L'Existence d'après Karl Jaspers* cita, traducidas a su idioma, algunas frases y pasajes de esta «Filosofía», expone el único criterio con que se puede hacer su versión a otra lengua. Recurro a este testimonio ajeno para justificar mi traducción, en que me he atenido al mismo criterio. Dice Joseph de Tonquedec:

«Para la traducción —a veces penosa— de estos textos hemos adoptado el literalismo menos elegante, aunque —así lo creemos— muy comprensible. Hemos cuidado escrupulosamente de no precisar lo que era impreciso, de no podar lo que era tupido y frondoso,

de no cortar en breves frases esbeltas y ligeras, «a la francesa», tal o cual larga frase sobrecargada de incisos, porque precisar un texto es arriesgarse a falsearlo, a imprimir una marcha decidida a un pensamiento que se desarrolla lentamente con repeticiones y retornos; es, en suma, disfrazarlo. Acaso el sistema de traducir mediante equivalencias, que pretende sacrificar la letra para salvar mejor el espíritu, es defendible respecto a ciertas categorías de obras; en todo caso, aplicado a una obra filosófica nos parece inadmisible. En efecto, se trata en este caso de apretar en el mayor grado posible un pensamiento abstracto, riguroso por su intención si no de hecho, a veces complicado y sutil que una simple variante de expresión puede alterar sensiblemente. El ideal sería trasfundirle con todas sus precisiones, detalles y matices de un idioma a otro. Al menos podemos decir que hemos tenido siempre a la vista este ideal y pedimos perdón si la consecuencia ha sido alguna pesadez en la redacción. Pero escribimos para filósofos y creemos que todo el que quiera darse el trabajo de reflexionar no encontrará una dificultad excesiva en leernos y comprendernos.»

Quiero y debo consignar en esta nota mi agradecimiento a mi amigo Germán Bleiberg por el valioso auxilio que me ha prestado en la resolución de ciertas dificultades lingüísticas, en la comprobación definitiva con el texto original y en las correcciones de las últimas pruebas de imprenta.

[La primera edición alemana se componía de tres tomos de muy diferente volumen, dedicados, el primero, a la «Orientación filosófica en el mundo»; el segundo, a la «Aclaración de la existencia», y el tercero, a la «Metafísica». La segunda edición se publicó en un solo volumen. En esta edición española hemos dividido la obra en dos tomos. El primero comprende la «Orientación filosófica en el mundo» y la primera parte de la «Aclaración de la existencia».]



A Gertrud Jaspers

PROLOGO

La filosofía, este audaz intento de penetrar en el inaccesible fondo de la propia certidumbre íntima del hombre, se equivocaría si pretendiera ser la doctrina de la verdad inteligible para todo el mundo. Se trata ciertamente de concebir lo que se puede saber convincentemente, pero ni vuelve a tomar lo que se puede conocer por las ciencias ni entra en esta esfera con objetos propios ni con las mismas pretensiones. En el filosofar ni siquiera hay que esperar la satisfacción que proporciona el conocimiento positivo de las cosas en el mundo, sino que se busca y exige el pensar, que modifica mi conciencia del ser, porque, al despertarme, me sitúa en los impulsos originarios, por virtud de los cuales, actuando en mi existencia, llego a ser lo que soy. Esto no lo procura un saber objetivo. Tal como éste es entendido es más bien un elemento de la conciencia del ser que se produce en el filosofar.

La filosofía, que en su idea es la perfecta claridad del ser en el origen y fin de todas las cosas, se concibe, aunque está en el tiempo, como la cristalización intemporal de lo intemporal. Sin embargo, el filosofar es el camino del hombre que, históricamente en su tiempo, aprehende el ser. Sólo en esta apariencia, no en sí mismo, le es accesible el ser. En el filosofar se expresa una creencia sin revelación, que apela al que está en el mismo camino; no es un indicador objetivo del camino para salir de la confusión; cada uno sólo aprehende aquello que como posibilidad es por sí mismo. Pero se aventura por aquella dimensión que pone a la luz el ser en la existencia empírica por la mirada a la trascendencia. En un mundo que en todo se ha hecho problemático intentamos seguir filosofando en una dirección sin conocer la meta.

Ciertamente que sólo escuchando a los pocos grandes filósofos

que nos hablan desde el pasado, *la propia experiencia de la vida conduce al camino que lleva a la conciencia filosófica de sí mismo. Pero, por el hecho de que ya no existe realmente filosofía como conocimiento de la filosofía anterior, en cada tiempo se debe filosofar partiendo del* presente origen. *La filosofía de los contemporáneos deja ver cómo el coetáneo se las vale y arregla en la existencia. Los que están en las mismas posibilidades de realizar el ser pueden decirse entre sí lo que de nadie más puede ser oído. Sólo un filosofar actual permite actualizar nuevamente las grandezas filosóficas del pasado.*

La filosofía, la meta de la verdadera comunidad de los hombres que son por sí mismos, ha sido la obra de individuos que, en inaudita superabundancia, nos dan noticia de su dolor y su certidumbre desde lejanas soledades *sin exigirnos que les sigamos. Desde su irrepetible existencia nos muestran lo que experimentaron. Ellos mismos fueron, por así decir, víctimas, por virtud de cuyas visiones transpuestas en pensamientos nos ha sido dado lo que nunca se hubiera hecho visible en un destino sin peligros. En nuestro filosofar honramos lo que de esta manera fué posible al hombre. Quisiéramos escuchar todas las palabras que desde allí nos llegan; tener por el único verdadero un orden cognoscible se nos ha hecho imposible por virtud de ellas. Pero por nuestra parte no filosofamos partiendo de la soledad, sino de la* comunicación. *Para nosotros, el punto de partida es éste: cuál es la actitud y el comportamiento del hombre respecto al hombre, como individuo respecto al individuo. Compañeros en su vinculación, se aparecen como auténtica realidad en nuestro mundo. De la comunicación surgen los momentos más luminosos; y en su sucesión es como cobra importancia la vida. Mi filosofar debe toda su sustancia a los que están cerca de mí. Y es verdadero en la medida que favorece la comunicación. El hombre no puede situarse sobre los hombres; sólo viene a él quien le encuentra al mismo nivel; no pueden enseñarle lo que debe hacer, pero con él puede encontrar lo que quiere y es; puede ser solidario con los demás en aquello que debe animar la existencia cuando ésta se nos transforma en ser.*

Nuestro filosofar arraiga en la tradición *del pensamiento libre de los pasados milenios. Esa tradición como claridad de los filósofos griegos, como actitud del heroico ánimo nórdico, y como profundidad del alma judaica, fué mucho tiempo la que irrumpió una y otra vez para indicar su dirección a nuestra existencia. Mi*

filosofar, guiado por ello, debe, como es natural, los pensamientos fundamentales a los filósofos en cuya comprensión y apropiación se han desarrollado. Ciertamente que raras veces se hace expresa referencia a ellos. Pero cito sus esclarecidos nombres: Kant, el filósofo en absoluto, sin parangón con ningún otro por la nobleza de su reflexiva humanidad que se patentiza en la pureza y rigor de su pensamiento infinitamente móvil, a cuyo través no se ve el fondo; Plotino, Bruno, Spinoza, Schelling, los grandes metafísicos, creadores de sueños que se convierten en verdad; Hegel, con su riqueza en elementos deslumbradores que ha expresado en pensamientos constructivos con una fuerza lingüística única; Kierkegaard, radicalmente estremecido, cuya probidad le hace filosofar ante la nada, por amor al ser, como lo otro posible; W. von Humboldt, la personificación del humanismo alemán en la anchura de un mundo grande; Nietzsche, el psicólogo, desenmascarador implacable de todas las ilusiones engañosas y vidente de la sustancia histórica en medio de su mundo sin creencias; Max Weber, que miró frente a frente la indigencia de nuestra época y con un saber omnicomprensivo la reconoció en un mundo que se desmorona, al asentarse sobre sí mismo.

El filosofar actual trata como siempre del ser. Gira alrededor de un polo al que nunca pisa. Es intento siempre renovado de llegar, sin embargo, en estos giros al polo. De aquí que siempre se sea todo o quede en nada en absoluto. Se esfuerza en lograr un máximum en la dirección hacia él; lo que en absoluto no se presta al conocimiento y la forma, subsiste, sin embargo, de modo indirecto, mal de su grado.

El sentido del filosofar es un pensamiento único como tal indecible: la conciencia misma del ser*; en esta obra debiera ser accesible desde cada capítulo; cada uno debe sér* en pequeño la totalidad, *pero en cada caso queda oscuro lo que sólo por el resto se aclara.*

El filosofar tiene su propia consecuencia en un progreso que originariamente no es lógico; sin embargo, tiene que seguir, para no enmarañarse, formas del pensar y del conocimiento valedero. La lógica filosófica *que pertenece al intento aquí presentado ha sido insinuada en pasajes esenciales, pero está reservada para otro libro en que recibirá desarrollo metódico. La lógica puede determinar el pensamiento específicamente filosófico, pero no justifi-*

carlo; pues este pensamiento tiene que sostenerse y llevarse a sí mismo.

A mi amigo, el médico Ernst Mayer, debo desde nuestros tiempos de estudiantes una comunidad en el filosofar. En la elaboración de este libro ha influído por virtud de una crítica constructiva. En los momentos de duda, que siempre constituyen la indispensable articulación en la marcha del pensamiento, me ha aportado una certidumbre comunicativa.

Heidelberg, septiembre, 1931.

KARL JASPERS

INTRODUCCION EN LA FILOSOFIA

EL FILOSOFAR PARTE DE NUESTRA SITUACION

Cuando me planteo preguntas como éstas: ¿qué es el ser?, ¿por qué hay algo, por qué no hay nada?, ¿quién soy yo?, ¿qué quiero propiamente?, no estoy nunca en el comienzo con tales preguntas, sino que las planteo desde una situación en que me encuentro procedente de un pasado.

Al despertar a la conciencia de mí mismo me veo en un mundo, en el que me oriento; había aprehendido cosas y las había olvidado de nuevo; todo era evidente sin cuestión y puramente presente. Pero ahora, con gran sorpresa mía, pregunto qué es lo que verdaderamente existe, pues todo es perecedero; no estaba al principio y no estoy al fin, pero entre principio y fin pregunto por este principio y este fin.

A estas preguntas quisiera dar una respuesta que me preste donde asirme. Pues en la conciencia de mi situación, que ni comprendo por completo ni puedo penetrar en su origen, me encuentro oprimido por una angustia indeterminada. No puedo verla más que en el movimiento en el cual juntamente con ella me deslizo, en constante transformación, desde una oscuridad en la que yo no existía, en una oscuridad en la cual no existiré. Me preocupo de cosas y dudo de si en ellas hay algo. Dejo que siga su curso el deslizamiento y me estremezco al pensar que algo queda perdido para siempre si yo no lo aprehendo ahora, y, sin embargo, no sé lo que es. Yo busco el ser, lo único que no desaparece.

Parece que yo debiera poder dar a mi pregunta una respuesta que me diga con *validez general* lo que existe y me explique por qué yo me encuentro en mi situación y lo que en ella importa para el todo y para mí mismo. Lo que entonces se ofrece como respuesta es como si el ser fuera para mí un objeto sobre el cual yo

podría ser informado como sobre la organización del cosmos. Pero semejante teoría no sería más que algo que, con todos los demás objetos, aparece para mí en mi situación, cuyo deslizamiento prosigue sin pausa. Si quisiera atenerme a algo que pretendiera ser el ser cognoscible como objetividad, sólo podría hacerlo olvidándome de mí mismo. Yo me habría convertido en un objeto entre objetos. Mi situación no sería ya el camino cuyos peligros al principio se me actualiza sólo en forma de angustia sin plena conciencia de ellos, sino algo que se puede deducir, en lo que me puedo conducir propiamente porque conozco el principio y el fin.

Sin embargo, este olvido de mí mismo en este ilusorio evadirme de la situación no se puede realizar por completo. Pudiera dejarme ir un momento, prendido en la vinculación a lo objetivo conocido que, aun sin mí, existe y acontece. Pero si, entonces, lo objetivo se me hace problemático me encuentro en una conciencia de perdición, siempre de nuevo ante mí mismo en la situación inicial en la cual yo me transformo juntamente con ella. Permanezco como antes, entre el comienzo y el fin en la angustia del no ser, si no *me arriesgo a ser mí mismo aprehendiendo* y decidiendo. Entonces al despertarme hago la doble experiencia: en mi situación lo otro existe como lo extraño, que es dado y acontece sin mí, tan real y resistente como yo mismo soy real y libre en mi elegir y aprehender.

En lugar de conocer lo que es el ser, por lo cual todo es, se limita en esta experiencia mi conocimiento objetivo a lo existente que se me presenta en mi situación. Las cosas en el *mundo* en que me oriento han de ser conocidas y, en la medida que lo consiga, dominadas. La orientación en el mundo se me manifiesta como la aclaración de la situación que progresa sin fin en la dirección del ser como ser-objeto.

Pero si pienso agotar conmigo mismo el saber del mundo como saber del ser en general, por la comprensión de toda la situación, entonces no llego al fondo. Pues el ser-situación no es el comienzo del ser, sino sólo el comienzo de la orientación en el mundo y del filosofar. La situación viene de lo anterior y tiene profundidad histórica; nunca está terminada, sino que alberga en sí el futuro como posibilidad e inevitabilidad. Es la única manera en que se presenta la realidad para mí, en la forma de mi existencia en ella. Pensando desde ella vuelvo a ella. Aquí está para mí, en cada cosa, la inmediatez, como presencia, y la única certidumbre.

Si pienso en mi situación como tal y directamente, entonces no hago más que esbozar esquemas; en tanto que real siempre es diferente y más. No es nunca *algo exclusivamente inmediato*. Por el hecho de haber llegado a ser, comporta en sí realidad pasada y libres decisiones. Como presente me deja respirar en las posibilidades de lo futuro. *Nunca es sólo general* —aunque se pueda esbozar la estructura general de la situación como cuadrícula de un análisis de la existencia empírica [1]—, sino que es esencialmente como la realización, procurada históricamente en cada caso, de la manifestación del ser.

Penetrar la situación y tener ante los ojos su origen y su posible futuro es cosa que yo pudiera hacer respecto a un ser al fin de todos los días como un mundo cerrado cuyo comienzo y fin se hubieran hecho abarcables para la mirada. Tal como me encuentro, busco, sin embargo, el ser, por esta razón: porque yo mismo hago algo en lo que acontece. Desde la situación dirijo la mirada a diferentes y a pasadas situaciones. Sin embargo, siempre la mirada acaba en la oscuridad indefinible.

En mi situación yo no me puedo concebir satisfactoriamente partiendo de supuestos cognoscibles y de la realidad histórica cognoscible ni del mundo. Pero tampoco puedo concebir el mundo partiendo de mi situación. El filosofar, que parte de la aclaración de la situación, sigue estando en movimiento porque, a su vez, la situación sólo es movimiento incesante como acontecer cósmico y como decisión por virtud de la libertad. Por preciso que sea en el detalle, el filosofar queda, por tanto, lo mismo que la situa-

[1] En la filosofía de Jaspers, el término *Dasein* (literalmente, ser- o estar-ahí) tiene otra significación que en Heidegger. Para este último sólo el hombre tiene *Dasein*, y la esencia de ese *Dasein* es la *Existenz* (existencia), o, dicho de otro modo, la *existencia* es el modo de ser del *Dasein*; puede ser auténtica e inauténtica. Pero, en Jaspers, *Dasein* es el ser- o estar-ahí, tanto de las cosas y de los sucesos naturales como del hombre y sus productos y creaciones; en suma, de todo lo que existe empíricamente, lo que vulgarmente se llama realidad. Así nos dice que «la Naturaleza es el *Dasein* sometido a leyes», y nos habla de la realidad del *Dasein* inorgánico. También nos dice: «Todo *Dasein* particular, y no sólo el hombre, es finito», y define la «orientación en el mundo» —las ciencias— como «el conocimiento de los objetos que están en el *Dasein*». El hombre es *Dasein*, pero sólo posible *Existenz*, de suerte que, para J., ésta viene a ser lo que H. llama *existencia auténtica*. Para J., la inauténtica ya no es *Existenz*. Por estas razones traducimos *Dasein*, según los casos, por *existencia empírica* —casi siempre— o *lo que existe empíricamente*, o el *existir* o tan sólo *lo que está ahí*, salvo cuando el sentido es tan claro que no se necesita añadir ningún adjetivo o adverbio. Y traduzco *Existenz* (existencia, en el sentido de estas filosofías existenciales) por «existencia», siempre entre comillas. (N. del T.)

ción, *incompleto* como Todo. Si tomo la aclaración de la situación como punto de partida para el filosofar renuncio a explicaciones objetivas, que quisieran deducir de principios todo lo que existe como un ser unitario. Todos los sistemas objetivos de pensar no tienen más que una función especial en cada caso.

Perplejo en la situación al despertarme a la conciencia de mí mismo planteo la pregunta por el ser. Al encontrarme en la situación como posibilidad indeterminada tengo que *buscar el ser* para encontrarme verdaderamente. Sin embargo, al fracasar en esta busca, que quisiera encontrar el ser en absoluto, comienzo a filosofar. Este es el *filosofar partiendo de la «existencia» posible* y éste el método y camino hacia la trascendencia.

Parte Primera

LA BUSCA DEL SER

CONCEPTOS GENERALES, FORMALES DEL SER (SER-OBJETO, SER-YO, SER-EN-SI)

Cuando se concibe el ser, éste se convierte inmediatamente en un ser determinado. A la pregunta de qué será el ser se nos ofrecen, por tanto, *muchas clases del ser*: lo real empírico en el espacio y tiempo, lo muerto y lo vivo, cosas y personas, instrumentos y materias extrañas, pensamientos que valen para lo real, construcciones apodícticas de objetos ideales como los matemáticos, contenidos de la fantasía; en una palabra: la objetividad en general. El ser que encuentro en la situación es para mí *objeto.*

Yo soy distinto. Yo no estoy frente a mí como frente a las cosas; yo soy el que pregunta, al cual se ofrecen como respuestas esos modos objetivos de ser, y soy el que sabe que es el que pregunta. Aun cuando me vuelvo hacia mí mismo para hacerme objeto, también yo soy siempre aquel para el cual yo me hago objeto; hay un ser-yo.

Ser como ser-Objeto y *ser como ser-yo* son las dos primeras maneras de ser esencialmente distintas que se imponen desde el primer momento. Entre los objetos hay, es cierto, personas las cuales para sí son Yo existente, así como yo puedo ser para ellos objeto o incluso yo puedo ser objeto para mí tal como soy. Pero en el ser-yo existe siempre un punto donde yo como objeto y yo como sujeto son uno solo, a pesar de la escisión.

El ser de las cosas no sabe de sí mismo; yo, el sujeto pensante, sé de él. Si me imagino este ser, como independiente de su ser objeto para un sujeto, es decir, no como manifestación para otro, entonces lo llamo un ser-en-sí. Pero este ser-en-sí no es accesible para mí, pues en cuanto lo aprehendo lo convierto en un objeto, por tanto, en fenómeno como ser para mí. Un ser, que es

para sí mismo, en el cual ser y ser sabido se reunen, sólo en mí lo conozco. Yo como ser soy radicalmente distinto de todos los seres de las cosas porque yo puedo decir «yo soy». Pero si me hago a mí mismo, como existencia empírica, objeto, entonces como tal yo no soy lo que es «Yo» en sí mismo. Lo que yo soy en mí mismo no lo sé en tanto yo soy objeto para mí.

Yo tendría que aprehenderme de una manera que no es saber cognoscente. Pero entonces también sigue siéndome absolutamente extraño el ser-en-sí de las demás cosas.

Cuando descompongo el ser en ser-objeto, ser-en-sí y ser-para-sí-mismo no tengo tres modos de ser que existen uno al lado de otro, sino los polos, indisolubles uno del otro, del ser en que yo me encuentro. Puedo acaso inclinarme a considerar *uno de los tres polos por el verdadero ser.* Entonces me construyo, bien sea un ser-en-sí como el único ser —sin advertir que ya lo convierto en objeto para mi—, bien construyo el ser como este objeto para mí —sin reparar, en esta transformación de todo ser en fenómeno, que este ser, a fuer de objeto, tiene que ser fenómeno de algo y para algo—, bien construyo el ser-para-sí, en cuanto hago al yo como sujeto la última realidad —sin tener en cuenta que yo siempre estoy en una situación frente a objetos como una conciencia que buscando se dirige al ser-en-sí—. El ser como ser-objeto me es dado en infinita diversidad y en infinita riqueza; significa el mundo de lo cognoscible. El ser como ser-yo es tan cierto inmediatamente como inconcebible y sólo se le conoce en la medida en que como existencia empírica convertido en objeto ya no es propiamente yo. El ser como ser-en-sí es inaccesible al conocimiento y, como concepto-límite, necesario al pensamiento, lo que pone en cuestión todo aquello que conozco como objeto; pues correlativamente si un ser-objeto fuera tomado por verdadero ser, en el sentido de absoluto, éste inmediatamente se convertiría en fenómeno.

Por tanto no se consigue afirmar un ser como el verdadero y auténtico ser. Ninguno es el ser en absoluto y ninguno es sin el otro; cada uno de ellos es un ser en el ser. *Pero la totalidad de este ser no la encontramos.* No es lo común, de lo cual los tres modos de ser-objeto, ser-para-sí-mismo y ser-en-sí serían como las especies, ni tampoco el origen del cual esos modos se desarrollan. Los tres, por heterogéneos, se rechazan enérgicamente entre sí tanto como se necesitan unos a otros para ser en general, es decir,

para una conciencia. Es como si hubieran salido de lo ininvestigable, puesto que, siendo extraños unos a otros, patentizan, sin embargo, una copertenencia. Así como los modos del ser no se enlazan, tampoco pueden concebirse los unos por los otros. *Ningún ser puede pretender la primacía* si no es desde un determinado punto de vista. Así, para la metafísica ingenua, que se quisiera apoderar directamente del verdadero ser, tiene el ser-en-sí la preeminencia. Pero sólo puede llenarlo con representaciones extraídas del mundo del ser como ser-objeto, que ella trata de pensar como fundamento y substrato de todo lo que existe. A su vez, el ser-objeto tiene la primacía para todo conocer, porque lo único que se puede conocer son objetos, y para el conocer, lo conocido vale como ser, pero no el sujeto cognoscente, el cual no hace más que acercarse a este ser. Para el filosofar, en concepto de aclaración del ser, sin embargo, ocupa el primer plano por un momento el ser que como ser-para-sí-mismo pregunta y conoce; desde este punto de vista del aprehenderse a sí mismo tiene la tendencia a darse la primacía.

EL PROBLEMA DEL ANALISIS DE LA EXISTENCIA EMPIRICA COMO ANALISIS DE LA CONCIENCIA

El ser, en los conceptos de objetos, ha sido pensado como un ser determinado; ha sido aprehendido de modo inmediato al referirse el ser-yo a sí mismo; ha sido concebido, ocultándose, en la idea-límite del ser-en-sí y reconocido como inasible.

Todos estos modos de pensar el ser surgen de un suelo común, *la existencia del que lo piensa.* Al buscar el ser toco ese fondo desde el cual los modos del ser aparecen como perspectivas para el pensamiento. El pensamiento mismo, aquello en donde están todas las perspectivas, es el ser como el Todo presente en cada caso, que trasciende sobre lo que se presenta como ser, cualquiera que sea. Es la conciencia que, como *existencia empírica en el tiempo*, existe en la situación en que se encuentra.

Puesto que la existencia es conciencia y yo existo como conciencia, las cosas no existen para mí más que como objeto de la conciencia. Todo lo que existe para mí tiene que entrar en la conciencia. La conciencia, como existencia, es el «medium» de todo, aunque, como se mostrará, meramente a modo de agua donde se baña el ser.

El *análisis de la existencia es análisis de la conciencia.* Este análisis muestra lo que en todo tiempo llega a la conciencia como existencia, sustituible y repetible a discreción, de un yo viviente, y a título de teoría de la conciencia concibe ésta como inmutable y desactualizada. Como tal teoría, el análisis de la conciencia es un bien transmitido de intelecciones.

1. CONCIENCIA COMO CONCIENCIA DEL OBJETO, CONCIENCIA DE SÍ MISMO, CONCIENCIA EXISTENTE.—La conciencia no es un ser como el de las cosas, sino un ser cuya esencia es *estar dirigida intencionalmente a objetos.* Este fenómeno primario, tan evidente como sorprendente, se ha llamado «intencionalidad». Conciencia es conciencia intencional; es decir, que la conciencia no se comporta respecto a los objetos como una cosa que tropieza con otra o es tropezada por ella, no tiene relación causal con ellas, ni en general relación recíproca como es la relación de dos cosas homogéneas sobre un plano. En ella, por el contrario, yo tengo un objeto ante mí. Cualquiera que sea la forma en que lo tenga —sea en la percepción (cuyos fundamentos biológicos son relaciones causales entre procesos físicos, que como tales nunca pueden producir intencionalidad, sino que, sólo por virtud de actos intencionales, quedan animados como percepción) o en la representación (que puede ser fantasía o recuerdo) o en el pensamiento (que puede ser intuitivo o abstracto, dirigido a objetos reales o imaginarios)— siempre persiste algo idéntico: la esencia de la conciencia como dirección intencional.

La conciencia se vuelve sobre sí misma. No lo es simplemente en dirección a los objetos sino en retroflexión, se refleja a sí misma; es decir, no es sólo conciencia, sino también conciencia de sí misma. La reflexión de la conciencia sobre sí misma es algo tan evidente y sorprendente como la intencionalidad. Yo me dirijo a mí mismo, soy uno y doble. No soy un ente que existe como una cosa, sino que soy escisión, objeto para mí mismo; por tanto, movimiento o inquietud interior. La conciencia no se ha de comprender como estante, fija, sólo existente. Por el hecho de que no es como el ser de las cosas espaciales e ideales en cuyo torno puedo girar, a las que puedo asir y traer ante los ojos, la conciencia se escurre de entre las manos cuando se la quiere tomar como ser. Mientras que la conciencia no puede aprehender los objetos nada más que como lo otro, se aprehende a sí misma tam-

bién como objeto, aunque de suerte que coincide consigo misma como objeto. En la introspección psicológica, esta contraposición toma la forma de que lo sabido como vivido y el saber de ello responden de tal manera uno a otro que en la misma conciencia existen, sin embargo, dos cosas distintas: el saber y lo sabido. Pero en el centro está la conciencia del yo, en la cual, en efecto, el «yo soy consciente de mí mismo» duplica el único e idéntico yo. El «yo pienso» y el «yo pienso que pienso» coinciden de tal modo que no pueden existir el uno sin el otro. Lo que en lógica es absurdo, aquí es real: que uno no sea como uno sino como dos y, sin embargo, no sea dos, sino que persiste siendo ese uno de clase especial. Es el concepto del Yo formal en general.

El fenómeno primario omnipresente, no reducible a ningún otro, de la conciencia como escisión en sujeto y objeto significa la *copertenencia de la conciencia del yo y la conciencia del objeto.* Muy bien puede ocurrir que me pierda en las cosas de suerte que me olvide de mí mismo en ellas, pero siempre queda un último punto del sujeto, un punto del yo, impersonal, meramente formal, al cual se opone la cosa en tanto está ahí; es decir, en tanto es objeto. Inversamente, yo no puedo aislar tanto mi conciencia del yo que sólo sea consciente de mí mismo; yo soy sólo en tanto en cuanto se me opone otro. Ninguna conciencia del yo existe sin alguna conciencia de objetos, aunque sea pobre, escasa.

Por último, puede ser concebida retrospectivamente una conciencia que no es ni como el ser exterior de las cosas ni intencionalidad sin objeto: que sea un vivir como mero movimiento de la interioridad, que se puede iluminar por una repentina intencionalidad, y sólo de este modo, por retrospección, se hace consciente, pero, entonces, falta de toda escisión, duerme y sólo se la aprehende en el recuerdo como existencia; por ejemplo, en las vivencias que se tienen al despertar y en los sentimientos indeterminados. Esta conciencia *sólo existente,* vista desde la conciencia escindida, es un *límite,* que empíricamente puede aclararse como comienzo y transición y como el fondo envolvente. Vista desde las cosas que existen exteriormente ya es interioridad; esta conciencia sólo existente, sin escindirse en conciencia del yo y conciencia del objeto, es un ser realizado que se diferencia de un proceso objetivo de las cosas, a causa de que un yo puede recordar y actualizarse posteriormente este vivir como existir en el

tiempo, en el cual yo no estaba en sí; es decir, que puede hacerse consciente de sí mismo y aclararse haciéndolo objetivo.

Si la existencia es conciencia, lo es no sólo en uno de los conceptos definidos de la conciencia o de su unidad. Frente a ella está lo *inconsciente*. Pero éste tiene existir para nosotros sólo por razón de que se hace consciente de sí mismo o bien objeto de la conciencia; es decir, se aparece a la conciencia y sólo esta aparición hace posible su ser para la conciencia como objeto en la conciencia.

Pensamos lo inconsciente en muchos sentidos, correspondientes a los conceptos concretos de la conciencia. En el sentido de la conciencia intencional (conciencia de objeto), es inconsciente lo no objetivo. En el sentido de la conciencia de sí mismo es inconsciente lo que como vivido y objetivamente presente, a pesar de no haber reflexionado expresamente sobre ello, es tenido como sabido. En el sentido de la conciencia sólo existente es inconsciente lo que, en general, no habiendo sido vivido interiormente en ningún sentido, está ahí: lo absolutamente extraconsciente.

El que toda existencia sea conciencia no quiere decir que la conciencia lo es todo, pero sí que para nosotros sólo existe lo que entra en la conciencia, lo que a ella se le aparece. Lo inconsciente existe para nosotros tal como se nos hace consciente.

2. Posibilidades del análisis de la conciencia.—La conciencia real es, en todos los casos, un existir individual con otra existencia empírica en el tiempo; tiene comienzo y fin. Como tal, la conciencia es objeto de observación e investigación empírica. La diversidad del mundo se desarrolla en ella, en cuanto que el mundo sólo existe como el mundo respectivo de la conciencia real.

La existencia de la conciencia como realidad en el tiempo es el incesante estar impelido hacia la satisfacción de los múltiples deseos. Habiéndose liberado de la naturaleza por el saber y la posibilidad de elegir, la conciencia tiene ante los ojos la muerte que trata de evitar a toda costa. El impulso de conservar su existencia hace experimentar angustia ante las amenazas y obliga a comprender su índole para resistirse a ellas. Busca el placer en el goce de la existencia y en el sentir expandirse la existencia, en lo que se esfuerza constantemente. En la expectación del futuro imagina lejanas posibilidades, fines y peligros. Los cuidados surgen de esta reflexión sobre lo venidero y le fuerzan a asegurar lo futuro. La ilimitada voluntad de vida y el instinto de poder de la existencia

desean satisfacerse en la superación sobre lo demás y en el goce del propio valor reflejado en el espejo del mundo circundante. Es como si sólo en eso tuviera la conciencia de su propia existencia. Sin embargo, con todo no se satisface más que un momento y pide más. Sin contentarse realmente con nada, no alcanza ningún fin, sino que termina con su muerte.

Junto a tales descripciones de la conciencia como *realidad empírica de la existencia* de una vida instintiva está una descripción de la conciencia como *conciencia formal en general.* En la *conciencia del yo*, diferente del otro yo y del objeto al cual me dirijo me sé activo y como idéntico conmigo mismo a través del tiempo; yo me sé como yo, que sólo es uno. En la *conciencia de objetos* existen para mí los modos del ser objetivo en las categorías; yo aprehendo lo que, como ser concreto, se me presenta, y conozco como válido universalmente un conocimiento posible de todo lo que existe en el mundo. Como «conciencia en general» [1] soy sustituible por cualquier otro, que no es numéricamente idéntico conmigo, pero por la especie es idéntico.

En la medida que la conciencia con su mundo, como realidad de la existencia y como «conciencia en general», es *objeto* y, por tanto, cognoscible, es tema, bien de una *psicología*, en cuanto que es existencia empírica, bien de una *lógica* en cuanto que posee un saber de validez general.

Pero la conciencia no es ya naturalmente lo que es, sino que, en tercer lugar, se la puede analizar como una conciencia real realizada que nunca persiste igual, que sufre cambios; por tanto, que es histórica. La *conciencia que cambia históricamente* es una posible unidad en el devenir por el hecho de que se puede referir a sí misma; no acontece sólo como un proceso natural, sino que recuerda, actúa sobre sí misma, se impulsa hacia adelante en su historia. El hombre vive activamente la vida en la serie de sus generaciones, en lugar de sufrirla solamente repitiéndose.

Una *consideración objetiva* de este proceso de transformación es orientación en el mundo (en forma de antropología, psicología comprensiva y ciencia histórica del espíritu). Se aplica primeramente al estudio de la apatía letárgica de los primitivos, descu-

[1] Entrecomillo siempre «conciencia en general» para indicar que es el mismo término kantiano «Bewusstsein überhaupt». (N. del T.)

bre después los brincos históricos que da la historia humana desde una forma a otra, en ella ve desarrollarse lentamente lo que antes era germen, después de la súbita fulguración de un origen o un punto de partida, históricamente nuevo, de la conciencia. Sigue en los individuos comprensivamente las transformaciones interiores y en su límite los procesos incomprensibles. Trata, en fin, de penetrar en los mundos y propias aclaraciones de las formas de la conciencia que personal e históricamente le son más extrañas y lejanas.

La investigación de la conciencia que cambia históricamente nos enseña que es imposible considerar cualquier conciencia real como *conciencia natural* y su contenido como *concepción natural del mundo.* Tal conciencia sería la reducción a la pulida figura de una determinada manifestación de la conciencia, tal como está supuesta, como general y evidente, en una sociedad de hombres afines históricamente o al esquema psicológico de los impulsos de la existencia viviente en su mundo circundante. Una *existencia inmediata*, que, como la existencia natural, sólo podría ser analizada de una manera exacta desde la ciencia, no existe. El intento de construirla y caracterizarla nunca tiene, desde el punto de vista objetivo, más que una significación relativa. Si el ensayo se toma por conocimiento radical del ser, entonces define la concepción que de sí mismos tienen los hombres encerrados en la angostura de este pensamiento. Cierto es que se puede intentar remontarse más allá de todo lo histórico y concreto para buscar, por así decir, la *existencia desnuda.* Pero por este camino sólo se obtienen resultados demasiado pobres; al cabo se posee un saber de la existencia con la pretensión de alcanzarla en su inmediatez universal; pero, de hecho, no se tiene más que una conciencia del ser, históricamente peculiar, condicionada temporalmente, expresada con la más extrema indigencia y vacuidad formal. Pero si en la construcción del estado primitivo de los pueblos naturales se recurre a lo que se supone inmediato, a lo que genéticamente aparece como anterior, entonces se ve que su existencia, con un conocimiento más exacto, no es en absoluto natural, sino, por el contrario, específicamente artificial y extraña a nosotros.

Para la conciencia que despierta *no hay comienzo radical.* Nadie comienza por el comienzo. Yo no empiezo entrando en una situación primordial. Si no hay una existencia que se pueda determinar en general, una existencia natural, desnuda, a la que yo pu

diera llegar anulando las mistificaciones, no puedo buscar lo que realmente existe en la raíz haciendo abstracción de lo adquirido, sino sólo poniendo en cuestión lo que ha sido apropiado. Concebir todo lo adquirido y sido es la base sustancial desde la cual puede aprehenderse la existencia. Lo que *las ciencias del espíritu en su historia* han alcanzado ya es la *condición para la claridad de la existencia* en su máxima significación. La existencia no se me hace transparente, ya por el saber de estructuras generales, sino por la concreta participación en la orientación en el mundo, que conoce y actúa de hecho en su histórico proceso.

Lo que se piensa como *análisis de la existencia* antes de toda investigación particular del mundo —pero, de hecho, sólo después de la investigación ya realizada— o es un esquema para la *conciencia en general*, el cual ofrece la cuadrícula de los modos del ser y del sentido del valor, o es un diseño o plano de la *realidad existente empíricamente de la conciencia*, cuyas potencias psíquicas se pueden definir como líbido, angustia, cuidado, voluntad de potencia, angustia de la muerte, afán de la muerte, o bien es la propia *comprensión histórica* de una conciencia en su desarrollo.

En ninguna forma de la existencia, hecha conscientemente, llego al fondo. Si no hago, por virtud de un supuesto saber, el intento decidido, dentro de unos límites estrechos, artificiales, de arrojar el ancla en la existencia donde no encuentre ningún asidero, todo análisis de la existencia me lleva, por el contrario, a quedar suspenso, flotando en mi situación. El hecho de que cuando quiero llegar al fundamento de todo como si fuera algo que existe, caiga como en un abismo, es la expresión de que en lugar de una existencia en general se trata de mí mismo cuando quiero aprehender el ser. No llego al ser construyendo intelectualmente la existencia sino, mediante esa ayuda, por un salto. Pero a esta posibilidad no recurre un análisis de la existencia empírica, sino la aclaración de la «existencia».

3. Conciencia como límite.—En las direcciones del análisis de la conciencia se logran esquemas constructivos para la lógica (como actualización formal de lo que es valedero para la *conciencia en general*), para la psicología (como investigación de la conciencia que existe empíricamente) y para la historia de la conciencia (como reproducción del proceso espiritual).

Pero estos análisis objetivantes, los cuales, en parte, se presentan como grandiosos esbozos, no se pueden concluir por nin-

guna parte. *Tropiezan en límites* en los cuales se percibe lo que, a su vez, no es accesible a ellos. La lógica se convierte en un trascender formal metafísico (Plotino), la psicología en aclaración de la «existencia» (Kierkegaard), la historia de la conciencia en completa metafísica (Hegel). Así, pues, el filosofar no puede realizarse en la autoobservación de una conciencia que existe empíricamente, ni en la construcción de la *conciencia en general* constantemente presente ni en el saber histórico.

La conciencia es un límite. Es todavía objeto de consideración y, sin embargo, ya es lo que se sustrae a toda consideración objetiva. La tesis de que al filosofar partimos de la conciencia es falsa, si pretende afirmar como un pensamiento ya filosófico el análisis lógico, psicológico o histórico de una conciencia, tal como ésta se encuentra a disposición de todos en todo tiempo. En realidad, se refiere a las aclaraciones, que tienen como punto de partida y realización la *conciencia «existencial»*.

DESCUBRIMIENTO DE LA EXISTENCIA

El ser quedó flotante, sin base, a causa de que el ser-en-sí es inaprehensible, y de que se deja sentir como un límite en el análisis de la existencia empírica. Pero mientras el ser-en-sí era lo completamente Otro, que como algo que no es para el pensamiento me queda absolutamente inaccesible, yo soy, a mi vez, el que soy ahí, como el límite puesto al análisis de la existencia empírica. Aquí es donde ha de darse el paso siguiente en la busca del ser.

1. EL SER-YO COMO EXISTENCIA EMPÍRICA, COMO «CONCIENCIA EN GENERAL», COMO POSIBLE «EXISTENCIA».—Si pregunto a qué me refiero cuando digo «yo», la primera respuesta es la siguiente: Cuando sobre mí reflexiono, yo me he convertido en objeto; yo soy este cuerpo como este individuo, con una vaga conciencia de mí mismo en el reflejo de lo que valgo para las personas de mi contorno: Yo soy, existo, como *existencia empírica.* Yo soy, existo, en segundo lugar, esencialmente como un «yo» idéntico a todo otro yo: yo soy sustituible. Esa sustituibilidad no es pensada como la identidad de las propiedades medias de los individuos empíricos, sino como el ser-yo en general, el cual quiere decir la subjetividad como condición de todo ser-objeto: yo soy como *conciencia en general.* En tercer lugar, yo me experimento como posible incondicionalidad. No quiero saber solamente lo que existe

ahí, por razones y contrarrazones, sino, saber partiendo de la insondabilidad de un origen, y tengo momentos de acción en los cuales estoy seguro de que lo que yo ahora quiero y hago es lo que auténticamente yo mismo quiero. Quiero ser de suerte que este querer saber y este actuar me pertenezcan. En esta manera en que quiero saber y actuar me sobreviene mi ser esencial que yo, aún estando seguro de él, sin embargo no conozco. Por ser esta posibilidad, que es la libertad de saber y actuar, yo soy *posible «existencia»*.

El yo, por tanto, no está definido unívocamente sino multívocamente. Como *conciencia en general* yo soy la subjetividad para la cual los objetos existen como realidades objetivas y como universalmente reconocidos. Toda conciencia real participa en esta *conciencia en general*, en tanto que aprehende el ser que se hace objetivo, tal como existe y es para todos. Yo soy *individualidad empírica* en concepto de subjetividad que se ha hecho objeto. Como tal yo soy, en la infinita variedad de los individuos, un individuo especial que sólo una vez se presenta. Yo soy esta individualidad como existencia empírica también para la *conciencia en general* y, como tal, soy objeto para la psicología y, ciertamente, objeto inagotable. Así, pues, puedo considerarme e investigarme, pero no reconocerme como un todo. Yo soy, por último, como *posible «existencia»*, un ser que se refiere y relaciona con su propia posibilidad, y como tal, no existe para ninguna *conciencia en general*. Con la comprensión del sentido de *posible existencia* se rompe el círculo de todas las formas del ser objetivo y subjetivo

El filosofar se refiere a las formas del ser-yo por virtud del sentido en el cual admite cada una de estas formas sin comprenderlas como idénticas en una sola. Cada una tiene primacía en el filosofar en un determinado sentido, el cual sin embargo, en el filosofar, queda puesto bajo condiciones por virtud de la absoluta preeminencia de la posible «existencia».

El filosofar reconoce necesariamente la primacía del *yo empírico* en el sentido de que es un yo sometido a las condiciones de las necesidades de la existencia, sin embargo, relativo y no para sí mismo.

La *conciencia en general* sube al primer lugar en cuanto que es condición de todo ser para mí como sujeto. El sentido de esta primacía, como una primacía formal que supera toda subjetividad y objetividad, quedará aclarado por las dos siguientes series de

proposiciones: Yo no sólo estoy ahí como la vida, sino que sé que estoy ahí. Yo pienso que sería posible que yo no estuviera ahí. Sin embargo, si me quiero pensar como no existente en general, entonces me doy cuenta de que yo, involuntariamente, también me hago existir a mí mismo con el mundo como una puntiforme *conciencia en general* para la cual existiría este mundo. Yo sigo pensando: sería posible que no hubiera nada en general. Pero esto no puedo más que expresarlo, no realizarlo verdaderamente, pues yo sigo pensando, todavía como «yo», como si yo existiera, pero no algún mundo. Siempre permanece el ser del que pregunta como su *conciencia en general*. A lo que parece, puedo realmente pensar de cualquier otro ser. Por tanto, el ser del pensante pretende su preeminencia específica como *conciencia en general*, en el sentido limitado de que puede ser pensado transitoriamnte como el último ser, sin el cual no existe ningún otro.

Yo, en concepto de *posible «existencia»*, tiene la primacía decisiva para el filosofar porque irrumpe a través del círculo del ser formado por el ser-objeto y el ser-yo. La posible «existencia» es el movimiento que supera el ser-en-sí que en este círculo sólo actúa negativamente como límite. La posible «existencia» acaso abre el camino que en el mundo de los objetos está cerrado para una *conciencia en general*. Este filosofar, que para la existencia empírica no es nada, para la *conciencia en general* una imaginación sin fundamento, es para la posible «existencia» el camino a su mismidad y al verdadero ser.

2. «Existencia».—«Existencia» es lo que nunca es objeto; es el origen, a partir del cual yo pienso y actúo, sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo; «existencia» es lo que se refiere y relaciona *consigo mismo* y en ello *con su propia trascendencia* [1].

¿Puede existir lo que no puede ser real como un objeto entre objetos? Evidentemente no puede serlo el «yo soy» que, como ser empírico, como *conciencia en general*, como concebible e investigable sería aprehendido. La cuestión es si yo, al aprehender el ser

[1] El ser de la «existencia» no se puede formular por un concepto definible que tuviera que suponer un cierto ser-objeto caracterizado de cualquier modo. La *palabra* es, desde luego, sólo una de aquellas que significan «ser». Desde los oscuros comienzos entra esta realidad en la historia, pero en el pensamiento filosófico sólo había una sospecha de aquello que, después, gracias a Kierkegaard, recibió para nosotros en esta palabra el contenido históricamente condicionado de la formulación.

en toda objetividad y subjetividad, he llegado al fin o si yo me hago presente a mí mismo de otra manera como yo mismo. Con esto tocamos el punto a cuyo alrededor gira para nosotros el sentido del filosofar.

Ser quiere decir *decidir* desde el origen. Para mí mismo yo soy así como soy; aunque individuo, soy un caso de algo general, sometido a la ley causal, obediente a la exigencia legítima de los mandatos del deber objetivamente establecidos. Pero allí donde soy origen de mí mismo no está todo decidido según las leyes generales y en el fondo. Yo no sé, y no sólo por virtud de la infinidad de condiciones, cómo habría de decidir algo, sino que yo soy, en otro plano completamente distinto, el que se decide a sí mismo lo que es.

Esta idea irrealizable, si se pretende su objetivación, es la conciencia de *libertad* de la posible «existencia». En ella no puedo pensar que en definitiva todo sigue su marcha y yo sólo tengo que hacer lo que más me complace y justificarlo con argumentos generales que siempre están disponibles, sino que, a pesar de toda la subordinación y determinación de mi existencia empírica, me hago consciente de que, en último término, algo depende de mí exclusivamente. Lo que yo puedo aprehender o dejar, lo que yo prefiero como lo primero y lo único, el punto en donde me quedo en la actitud de posibilidad y donde realizo, nada de esto resulta de las reglas generales con arreglo a las cuales hago lo debido, ni de leyes psicológicas a las que estoy sometido, sino que surge en la inquietud de mi existencia merced a la certidumbre de ser yo mismo por virtud de la libertad. En ese punto es donde dejo de considerarme psicológicamente y, sin embargo, no actúo con ingenua inconsciencia, sino partiendo de la positividad de mi encumbramiento a la claridad de una certidumbre que no me proporciona ningún saber, pero funda mi propio ser, allí es precisamente donde decido lo que yo soy.

Yo conozco una manera de ser requerido a la cual yo, como realmente yo mismo, respondo por virtud de la realización de mi ser. Lo que yo soy lo descubro, pero no como un individuo aislado. Contra la contingencia de mi existencia empírica en sus caprichos llego a saber de mí mismo en la *comunicación*: Que soy yo mismo nunca me es más seguro que cuando estoy en plena disposición para el Otro, de suerte que yo llego a ser mí mismo por

el hecho de que en la reveladora contienda también el Otro llega a ser sí mismo.

En el plano de la posible «existencia» aprehendo la *historicidad* de mi existencia, que desde la mera diversidad de las realidades cognoscibles se convierte en la profundidad del existir. Lo que anteriormente es forzosidad y límite, interiormente es manifestación del auténtico ser. Quien sólo ama a la humanidad, no ama en absoluto, pero sí quien ama a tal hombre determinado. Quien es consecuente racionalmente y se atiene a pactos, no es todavía fiel, sino aquel que acepta como propio y se sabe ligado a lo que hizo y lo que amó. Quien quiere la justa organización del mundo para siempre no quiere nada, pero sí aquel que en su situación «histórica» aprehende lo posible como suyo *.

Cuando estoy arraigado en lo «histórico», la existencia temporal tiene peso e importancia, pero no en sí y por sí misma, sino en el sentido de que *en el tiempo se decide para la eternidad.* Pues esto es el tiempo: como futuro, posibilidad; como pasado, vinculación por la fidelidad; como presente, decisión. Entonces el tiempo no es sólo transcurso, sino *manifestación de la «existencia»*, la cual se conquista en el tiempo por virtud de sus decisiones. En tanto que lo temporal tiene este peso y se hace consciente de este modo, queda a la vez superado, no en favor de una intemporalidad abstracta, sino de tal suerte que yo estoy en el tiempo sobre el tiempo, no fuera del tiempo. En tanto que soy consciente de una vida, dominada por sus impulsos vitales y su infinito afán de felicidad, pretendo existir en todo tiempo, como si la solución de la angustia del existir estuviera en la duración ciega. Como conciencia viviente no puedo aniquilar esta voluntad de duración, como

* Lo mismo que Jaspers emplea la palabra alemana *Dasein* para la «existencia empírica» y que la latina *Existenz* para la «existencia» usa también el doblete *geschichtlich* e *historisch* para «histórico». La diferencia es ésta: *historisch* se refiere a la historia en el sentido corriente. Por ejemplo, mi situación histórica *(historisch)* es el hecho de pertenecer a una cierta época y un cierto país, en los cuales han pasado y están pasando ciertos acontecimientos y hay ciertas posibilidades para el porvenir: mi situación histórica es, entonces, común a otros muchos seres humanos. En cambio, *geschichtlich* se refiere a mi historia personal, a mi biografía. Mi situación histórica *(geschichtlich)* en este sentido es el hecho de ser un determinado individuo, perteneciendo a una cierta familia, al cual le han pasado y están pasando ciertas cosas y tiene ciertas posibilidades para el porvenir; esta otra situación histórica es exclusivamente mía, única, irrepetible, insustituíble. En adelante, «histórico», en el segundo sentido, irá siempre entrecomillado. (N. del T.)

tampoco puedo abolir el dolor de la fugacidad. Ambos pertenecen a mi existencia como tal. Pero en tanto que yo actúo incondicionadamente en el tiempo, la eternidad está en el tiempo. Esto no lo concibe mi entendimiento, esto sólo se aclara en el momento y, posteriormente, sólo en un incierto recuerdo. Nunca es para mí una posesión llegada de fuera.

Como fórmula diferenciadora para la inteligencia en concepto de *conciencia en general* no dice nada, pero en su apelación a la posible «existencia»: el ser real se desrealiza en toda objetividad conocida al durar en todo tiempo bajo las leyes de la naturaleza, o en la nulidad de lo que sólo es pasajero; pero la «existencia» se realiza eligiendo en lo histórico y temporal y, en ello, a pesar de la desaparición objetiva, el tiempo henchido. La eternidad no es intemporalidad ni duración perpetua, sino la profundidad del tiempo como manifestación «histórica» de la «existencia».

3. Mundo y «existencia».—La «existencia» se encuentra con otra «existencia» en la situación como en el mundo, sin que llegue a ser cognoscible *como* ser-mundo. Lo que en el mundo existe es aprehendido como ser por mí en cuanto soy *conciencia en general.* Pero la «existencia» sólo es conocida en el trascender de la posible «existencia» por ésta.

El ser que ha de reconocerse forzosamente está ahí directamente como cosa. Yo puedo aprehenderlo directamente, *hacer algo* de él y con él, *técnicamente* si se trata de cosas o argumentando conmigo mismo y con la otra conciencia. En él está la *resistencia* de lo dado, sea la existencia real de la realidad empírica, sea la resistencia lógica de lo que es forzoso pensar y de lo que es imposible pensar. Dondequiera es un *ser-objetivo*, sea un objeto originario o uno que se hace objetivo adecuadamente, por ejemplo, los modelos y tipos como instrumentos de investigación.

La «existencia», que no existe empíricamente en sí misma, *aparece* para la posible «existencia» como algo existiendo. Ciertamente que el salto entre mundo y «existencia», entre lo que puede ser conocido y lo que sólo puede ser aclarado, entre un ser como ser-objeto y un ser como el ser-libre de la «existencia», es insalvable por el pensar. Pero ambos modos de ser están, de hecho, tan en contacto, que realizar la separación para una conciencia, que a la vez sea posible «existencia», es infinita tarea en cuyo cumplimien-

to el conocimiento del ser-del-mundo y la aclaración de la existencia se producen a la vez.

Sólo en el orden abstracto se puede expresar en *fórmulas* esta distinción del ser objetivo y la «existencia» como ser de la libertad. El ser objetivo (mecanismo, vida y conciencia) es dado. Pero yo como «existencia» soy origen; desde luego, no origen del ser en general, sino origen para mí en la existencia empírica. Medida en el ser de las cosas no hay libertad; medido por la libertad, el ser de las cosas no es un auténtico ser.—*Ser como consistencia* y *ser como libertad* no constituyen la contraposición de dos modos de ser coordinables. Cada uno se refiere al otro, pero son absolutamente incomparables; ser en el sentido de ser-objeto y ser en el sentido de ser-libre se excluyen. El uno, desde el tiempo, entra en la intemporalidad o en la duración indefinida; el otro, desde el tiempo, en la eternidad. Lo que existe o es válido en todo tiempo es la objetividad; lo que desaparece en el instante y es, sin embargo, eterno, es «existencia». El uno no existe más que para un sujeto que lo piensa; el otro, ciertamente, nunca está sin objeto pero, en tanto que real, no existe nada más que para la «existencia» en la comunicación.

Desde el punto de vista del mundo, toda manifestación de la «existencia» no es más que un ser-objeto, por tanto, conciencia, yo, pero no «existencia»; desde ese punto de vista, no se puede comprender siquiera lo que se puede entender por «existencia». *Desde el punto de vista de la «existencia»* todo su verdadero ser no es más que una manifestación en el existir, y existir, que no sea manifestación de la «existencia», que no sea auténtico ser-sí-mismo, es pérdida, caída. Es como si originariamente este existir debiera ser «existencia» y lo que en él sólo es existir pudiera ser concebido como vaciamiento, trabamiento y pérdida de la «existencia».

No hay, pues, ningún indicador desde el ser objetivo a otro ser, a no ser indirectamente el carácter escindible y sin cerrar de este ser. Pero la «existencia» penetra las formas del ser objetivo como medios para su realización y posibilidades de manifestarse. Situándose *en el límite entre el mundo y la «existencia»* aparece a la posible «existencia» todo existir, no sólo como existir. Desde lo más remoto se acerca, por así decir, el ser al mecanismo, a través de la vida y la conciencia, para encontrarse en la «existencia» como auténtico. O bien, vista desde este límite, se piensa en el existir puramente como existir por virtud de la *conciencia en ge-*

neral, pero todo existir tiene el carácter de poder ser importante para la «existencia» por el hecho de que es impulso o medio para ella.

Aunque la «existencia» sólo existe con y por virtud de otra «existencia», no tiene objetivamente ningún sentido hablar de una *multiplicidad de «existencias».* Pues existen en cada caso «históricamente» en la comunicación de «existencia» a «existencia» en la oscuridad del ser del mundo como un ser uno para otro y sólo uno para otro y sin valor para una *conciencia en general* que sólo hace contemplar pasivamente. Invisibles desde el exterior, no son abarcables con la mirada, como el ser de los muchos.

La posible «existencia» nos ofrece por un lado el ser del mundo, desgarrado en los modos del ser, en el «médium» de la *conciencia en general;* por el otro lado están las «existencias». *Por ningún lado hay un ser cerrado sobre sí mismo,* ni objetivamente en el sentido de ser sólo el existir del mundo, ni «existencialmente» como un mundo de las «existencias» que pudiera pensarse y abarcarse con la mirada. Si pienso un ser, siempre es un ser determinado, no el Ser. Si yo me cercioro de la posible «existencia», no tengo por eso *una* «existencia» como objeto ni me cercioro de una «existencia» en general, sino sólo de mí mismo y de la «existencia» que comunica conmigo. Nosotros somos un absoluto insustituíble en cada caso, no casos de un concepto genérico «existencia». La «existencia» es el signo que señala en la dirección de esta cercioración de sí mismo de un ser que, objetivamente, ni es pensable ni valedero, el cual nadie conoce ni puede afirmar con pleno sentido respecto de sí mismo ni de otro.

EL SER

La pregunta ¿qué es el ser? no ha encontrado la respuesta única. La respuesta a esta pregunta no satisface al interrogante más que en la medida en que él reconoce en ella su propio ser. Pero la pregunta misma por el ser no es unívoca, depende de quién pregunta. Para el que existe, en tanto que *conciencia en general,* no tiene ningún sentido primordial. Esta conciencia se deja dispersar en la multiplicidad del ser concreto y determinado. Sólo desde la posible «existencia» llega el anhelo de preguntar por el *Ser en sí* al trascender sobre toda existencia y sobre todo ser-ob-

jeto. Pero la respuesta definitiva no llega por virtud de un saber concreto. Lo que está ahí es *fenómeno,* no el ser, pero tampoco nada.

1. FENÓMENO Y SER.—El sentido de la palabra «fenómeno» en esta proposición tiene su *origen* categorial en una relación particular, objetiva, la relación entre lo que algo parece desde un punto de vista y lo que es en sí mismo, aun sin ese punto de vista. En *sentido objetivante,* por tanto, el fenómeno es el aspecto de algo que ha de pensarse que está objetivamente bajo ello, en su fondo, aunque, sin embargo, no es, a su vez, objetivo y que sólo es pensado como objeto, porque en principio pudiera serme conocido como tal (por ejemplo los átomos).

En la categoría de «fenómeno», trascendiendo con ella sobre esta concreta relación objetivante de lo que está en el fondo y lo que aparece, se piensa todo ser cuando se busca *el ser.*

Pero ahora queda el ser, que aparece, en una duplicidad insuperable, en el existir temporal: el inaccesible ser-en-sí de la *trascendencia,* que no puede ser pensado como lo objetivo que está en el fondo, y el ser presente a sí mismo de la *existencia,* que no es la conciencia empírica. «Existencia» y trascendencia son heterogéneas, pero se refieren la una a la otra. Esta relación se aparece por sí misma en el existir.

En tanto que la existencia empírica es objeto de la investigación, es fenómeno, manifestación de lo que *teóricamente* está en el fondo. Ni la «existencia» ni la trascendencia son accesibles a la investigación. Pero lo que en la investigación se conoce como fenómeno juntamente con lo que se piensa como su fundamento y substrato, es, en el sentido del filosofar, manifestación del ser-en-sí. Mientras que la investigación científica del fenómeno colige lo que es su *fondo y substrato,* el filosofar aprehende, a través del fenómeno, el ser en la interpretación del *escrito cifrado* de la trascendencia y en el pensamiento que *apela a la «existencia».*

Tampoco la *conciencia,* en tanto que se convierte en objeto de la consideración, es la misma conciencia en la cual yo me aseguro de *una mismidad,* y a la cual le es presente la trascendencia. Ciertamente que la «existencia» no existe más que como conciencia, pero la conciencia, tal como se la conoce investigando, nunca es esta conciencia «existencial».

Por tanto, lo que para una investigación objetiva está ahí como

una vida individual singular, puede ser por sí mismo el «medium» que abarca todo ser cuando la conciencia es la certidumbre absoluta, inaccesible psicológicamente, de la «existencia». Por tanto, es falsa la tesis de que todo está en la conciencia, si por conciencia se entiende sólo el objeto de la investigación; pero es válida en tanto que para nosotros sólo existe lo que se manifiesta, es decir, lo que entra en la conciencia. Al separarse de sí misma, en cuanto concepto de existencia empírica investigable, se abre y se cierra para la conciencia lo que para la investigación es lo inconsciente en su multiplicidad de sentidos o lo que para la «existencia» es lo trascendente. Esto que completa la conciencia es, empero, necesariamente a su vez en ella (para la investigación como teoría de lo inconsciente, para la «existencia» como escrito cifrado del ser) una forma en sí contradictoria y que, por tanto, se desvanece.

La expresión «manifestación del ser» debe ser concebida en sus varias significaciones, si ha de ser entendida la proposición: *la «existencia» se manifiesta en la conciencia.* Por tanto, con ello no se quiere decir manifestación de algo *objetivo* que es su fundamento y substrato ni manifestación del *ser-en-sí de la trascendencia.*

De una parte, la «existencia» no puede ser comprendida psicológicamente como fenómeno en la conciencia; únicamente puede ser objeto de la psicología la forma de existir de la conciencia, sus vivencias con sus condiciones causales y sus motivos inteligibles, pero no la razón existencial de éstos. En su lugar, imagina la investigación psicológica un substrato inconsciente que vale como realidad de la conciencia. En el *sentido objetivante* la conciencia es manifestación (fenómeno) de este substrato. Pero en *sentido existencial*, «fenómeno» significa un hacerse consciente y un haberse hecho objeto, en lo cual se comprende a sí mismo lo que como ser está plenamente presente. Yo conozco siempre lo que nunca es conocido como objeto. Yo soy lo que así aparece, no como un substrato, sino auténticamente y como mí mismo. La manifestación (o fenómeno) de la conciencia como objeto de investigación lo atribuímos a lo que está en su fondo, a un substrato, que nos es absolutamente extraño. La manifestación de la «existencia» la atribuímos a lo que nosotros somos en el origen, en donde nos respondemos a nosotros mismos. La manifestación del substrato objetivo tiene validez universal para el conocimiento, pero la manifestación de la «existencia» se revela en la comunicación existencial.

Por otra parte, la *«existencia»*, como *manifestación* de su *ser-para-sí* **en la conciencia,** sólo se cerciora del propio ser en la tensión **hacia la manifestación** del ser-en-sí trascendente, que ella siente pero que no es ella misma. En la conciencia del ser de la «existencia» no se revela en una sencilla línea recta el ser que se manifiesta sino el ser que para ella, únicamente manifiesta a sí misma, habla como posibilidad.

La *heterogeneidad de lo que aparece* —del substrato objetivo en el fenómeno, de la trascendencia del ser-en-sí en el escrito cifrado, de la «existencia» en la certidumbre de la conciencia absoluta— anula en todas sus direcciones la firme consistencia de un ser; en su totalidad, esta heterogeneidad mantiene el ser, para *el que pregunta como posible «existencia»*, en el existir temporal, en definitivo *desgarramiento, aun incluso en la raíz de la pregunta por él.*

2. Los múltiples modos del ser y el ser.—La pregunta de *qué* es el ser permite al pensamiento intentar *tener algo por el ser en absoluto*, del que se deriva el otro ser. El intento tiene muchas posibilidades, pero ninguna es viable. Si yo tuviera, por ejemplo, lo que se puede conocer objetivamente por el verdadero ser y derivarme de ello, convirtiéndome de ese modo en una cosa y anulando toda libertad, o si yo hiciera de la libertad del sujeto el ser original y dedujera de él las cosas, siempre la deducción de lo uno por lo otro sería un salto imaginario. Ni soy yo concebible partiendo del ser de las cosas ni puedo yo tener a todo por mí mismo. Yo soy, por el contrario, en el mundo; hay cosas que existen para mí, yo ejecuto decisiones originarias como posible «existencia» que se me aparece en el mundo. No se puede concebir todo ser en que nos encontremos cualquiera que sea el ser del que arranquemos. Esta es mi situación, que no debo echar en olvido al filosofar.

La busca del ser partía de un *ser múltiple* y volvía a él como *modos de ser*. Si no se encuentra el ser, sin embargo, persiste la cuestión de *por qué entonces se llama ser* todo lo que, no obstante, no puede ser reducido, por virtud de un principio, a un único origen.

Estamos aquí ante el hecho de la *forma lingüística* de todo enunciado. Cualquier cosa de que hablemos adopta la forma de la oración determinativa con la cópula «es», incluso cuando la pro-

posición no se refiere en absoluto a un ser, sino que es una indicación indirecta o miembro de un desarrollo discursivo que, tomado en total, aclara pero no define ningún objeto como un objeto que por sí mismo era su finalidad.

Esta forma lingüística es la manera de manifestarse el pensamiento en general. Sea que conozca objetivamente o sea que aclare inobjetivamente, en todos los casos pienso. Y lo que pienso tengo que pensarlo en *categorías*. Estas son las determinaciones fundamentales de todo pensamiento; no hay una categoría superior de la cual todas las demás serían especies o derivaciones: pero, como determinantes que son, enuncian algo común; en cada caso, un ser. Es el pensamiento, que, a su vez, en algún sentido es uno, por virtud del cual el ser heterogéneo, aunque no podamos encontrar un concepto común para ello, siempre es llamado «ser».

Al pensar por categorías surge la cuestión de si lo que pensamos en ellas es pensado adecuadamente o no mediante ellas. Hay que diferenciar entre lo que es directo, inmediato, lo que existe, lo que se ha de descubrir, de lo cual se puede hablar directamente en categorías y aquello que no es así, de lo cual sólo se habla indirectamente, *malentendiéndolo* y, *sin embargo*, se habla, y entonces necesariamente tiene que hacerse mediante categorías. La contraposición puede formularse esquemáticamente de esta manera: *el descubrimiento del ser* es conocimiento científico en la orientación intramundana y en cada caso aprehende un ser determinado en una forma más o menos adecuada. Pero el *cercioramiento del ser* es filosofar en el sentido de trascender sobre la objetividad, el cual aprehende inadecuadamente por medio de las categorías en objetividades sustitutas lo que, por su parte, nunca puede ser objeto.

Por tanto, los verdaderos progresos filosóficos han de ser comprendidos, conforme a su método, como modos de trascender. Conforme al contenido expresan un ser que, partiendo de una conciencia absoluta como origen existencial, se cerciora en este pensamiento como el ser auténtico.

La libertad de la posible «existencia», que se aprehende por el camino del filosofar, no puede entrar en la angostura sofocante de un ser sabido como auténtico ser. Lo que éste es se experimenta en cada caso desde la libertad y no existe como objeto conocido. Tras la separación de los conceptos de ser está el impulso de *abrir nuestra conciencia* a las posibilidades que nos permitan llegar al

origen del genuino filosofar en el cual yo *busco* el único ser como el ser auténtico.

Lo que el ser es, es por tanto, bien la *disolución del ser en* todo aquello de lo cual se pueda decir indeterminadamente que «es» o la *fijación* en un ser *determinado* categorialmente que es conocido, o la acentuación del *verdadero* ser, cuya cercioración se realiza en el pensamiento. Las diferencias del ser son, conforme a esto, la de determinado e indeterminado, las de las determinaciones entre sí, la de lo auténtico y lo nulo.

El verdadero ser, que no se puede encontrar en un sentido cognoscible, ha de buscarse en su *trascendencia*, con la cual ninguna «conciencia en general», sino sólo la «existencia», en cada caso, entra en relación.

Se pudiera creer que todo pensamiento, en cuanto que contiene su sentido, tendría que dirigirse indirectamente a esta trascendencia si no ha de caer en la vacuidad de un juego intelectual y una indiferente afirmación de hechos. Pudiera ser que el hecho de nombrar a todo ser como Ser, sin comprenderlo en un concepto general que no sea la pura forma lingüística, como la más sutil manifestación del ser en nuestra lengua, sin embargo, indicase el profundo fundamento de todo ser en el único Ser. Pero, en caso de que en ellos no hable un trascender, éstos no pasan de ser vagos pensamientos. Pues pueden ser utilizadas todas las categorías, trascender con ellas sobre ellas mismas, superar su peculiaridad en una unidad, la cual no tiene existencia empírica en el mundo ni sentido en la lógica, para ese ser único de la trascendencia que, si a tanto llega, sólo entra en el alma ocasionalmente en una «existencia» histórica. Desde ella irrumpe en la existencia empírica y el sentido; parece confirmar a ambos, pero también abrir brecha en ellos y anularlos.

La *Ontología*, como doctrina del ser, sólo puede, sin embargo, llegar al resultado de hacer consciente el ser como los distintos modos del ser que se presentan al pensamiento y éste encuentra. En la realización de esta tarea jamás conseguirá encontrar el ser único, sino sólo dejar libre el camino para cerciorarse del suyo. Hoy ya no será ontología en concepto de metafísica, sino ontología entendida como teoría de las categorías. Cualquiera cosa que yo pueda pensar, el pensamiento no hace más que procurarme espacio para el yo como posible «existencia», la cual siempre queda, al mismo tiempo, fuera de todo lo pensado, lo que sólo signi-

fica para ella una relativa cognoscibilidad, posibilidad, apelación, pero no más; de la misma manera que el Otro con el cual estoy en comunicación por virtud del pensamiento, sin embargo, para sí mismo y para mí, queda fuera de lo pensado, para moverse conmigo en posibles pensamientos, sin estar sometido a ellos como si fueran absolutos. *Llegar uno a otro* en la comunicación rompe el pensamiento que hizo posible esta ruptura.

PARTE SEGUNDA

EL FILOSOFAR DESDE LA POSIBLE EXISTENCIA

La busca del ser retrotrae a la pregunta por el que busca. El que busca no es sólo existencia empírica, pues ésta no busca el ser, ya que, por el contrario, tiene en sí misma su satisfacción. El *ser* del que busca, como tal, es «posible existencia», y al buscar filosofa. El ser es primeramente la pregunta por la perplejidad de la «existencia» en la existencia empírica, la cual, por el filosofar, impulsa hacia el ser por el camino del pensar.

En cuanto que la *conciencia en general* cree conocer el ser en forma de validez universal, el filosofar no sería filosofar de la posible «existencia». Pues la «conciencia en general» conoce objetos en el mundo; sus ciencias no son más que orientación en el mundo; encuentran el ser en el sentido que éste posee en ellas y lo tienen; únicamente son filosóficas cuando se ponen al servicio de la busca del ser, pero en sí mismas no son busca del ser.

Un *filosofar desde la posible existencia*, el cual se quiere llevar a la realidad mediante una vida filosófica, *sigue siendo* busca. La conciencia del origen impulsa hacia este origen como busca consciente, que aumenta su disponibilidad para recibir el ser donde quiera que le hable.

HACIA LA EXISTENCIA

La marcha que llevábamos para representarnos los modos del ser tiene que detenerse aquí para seguir una nueva dirección. El ser, cuando se trata del ser objetivo, era claramente lo que como objeto sólo es éste; sería entonces el mundo de lo concebible. «Existencia» y trascendencia, en cuanto pensadas, son, por el contrario, dos puntos imaginarios; el filosofar es el movimiento en torno a ellos.

En este movimiento, la *«existencia»* ocupa el punto central. En ella se reúne y entrecruza todo lo que no es de absoluta importancia. Sin la «existencia» como presente o como posibilidad, el pensamiento y la vida se perderían en lo indefinido y lo insustancial. Si niego el ser de la «existencia», no sólo en el hablar sino realmente y convierto el ser objetivo en ser absoluto, entonces, dondequiera, en la infinidad de las cosas, está el desierto y el vacío de mi existencia; no queda más que la busca y la ansiedad de la falta de «existencia», impulsadas por el resto puntiforme de «existencia» que todavía queda, el cual no permite ningún sosiego porque la «existencia» exige sustancia y realización. Pero esto no puede encontrarse más que en la certidumbre inexplicable de la incondicionalidad del ser «existente», que se podría aclarar en el filosofar.

Pero si yo quiero tener ante los ojos directamente la «existencia», mi mirada no atina con ella. Evidentemente algo «es» en la medida en que es objetivo. Lo que en el espacio está visiblemente ante nosotros es el arquetipo sensible de todo lo objetivo; pensar objetivamente equivale a pensar imágenes espaciales. Pero ya la estructura de la conciencia no tiene la objetividad de una cosa espacial; tiene una objetividad deducida, analógicamente, de todos modos una objetividad que hace de ella un objeto investigable empíricamente. Sólo cuando avanzamos *hacia la «existencia»* nos acercamos a algo absolutamente *inobjetivo*, cuya propia certidumbre es, sin embargo, el centro de nuestra existencia empírica, desde el cual se busca el ser y se ilumina la *esencialidad* de toda objetividad.

Cuando algo en general no puede llegar a ser objeto, parece que no se puede hablar de ello; quien de ello habla lo convierte, sin embargo, en objeto. De hecho todo resultado presuntamente cognoscible de tal pensamiento convertiría la «existencia» en objeto y de ese modo la psicologizaría, por así decir. Pero nosotros podemos pensar y hablar no solamente de objetos; hay también medios de aclararse *a sí mismo* pensando, sin que sea para nosotros conocimiento de una cosa. Aclararse es la forma de existir de la posible «existencia» inobjetiva. El pensamiento y el habla se dirigen también a la propia certidumbre inobjetiva que se puede llamar actitud de la conciencia, claridad de la conciencia, conciencia del ser, incluso conciencia absoluta.

Decimos: «existencia» y hablamos del ser de esta realidad.

Pero «existencia» no es un concepto, sino un índice que señala un «más allá de toda objetividad». Filosofar desde la posible «existencia» es el esfuerzo de llegar con los medios del pensamiento más allá de una vacía profundidad a una actualización más clara. Profundizar en la «existencia», sin cejar en ello, aunque no se pueda conocer nada, es auténtico filosofar.

Precisamente porque es filosofar *desde* la posible «existencia» no puede el filosofar convertir también a ésta en un objeto al que investigue y conozca. Como el filosofar incipiente sufre fácilmente la tentación de tomar lo particular por el todo, lo relativo por lo absoluto, el intento de objetivar la «existencia» en un absoluto es su verdadero peligro. Pues puede ser fácil tomar la «existencia» por lo absoluto puesto que su conciencia de ser parece cerrarse en sí misma. Pero tal absolutización de la «existencia» sería incluso fatal para ella misma, porque la «existencia» por el hecho de existir en el tiempo, está siempre en proceso.

Partiendo del auténtico ser como ser *absoluto* debiera poder concebirse lo que *en general* existe. Pero desde la «existencia» no se puede concebir lo que existe. Por el hecho de que, en ningún sentido, podemos hacer nacer el mundo de la «existencia», la «existencia» no puede ser el Ser en absoluto.

A la pregunta de si la «existencia» no es también lo absoluto se responde definitivamente, no por el hecho de que fracase el intento de deducir de ella todo ser ni tampoco por el pensamiento lógico, sino por la conciencia existencial misma. Esta conciencia existencial responde, ya sea por la angustia: por la conciencia de su carácter inconcluso e incompleto como por su referencia a un oscuro Otro; ya sea por la obstinación: en la defensiva actitud del que está sobre sí, en la negación sin tranquila seguridad en sí mismo. La «existencia» es tranquilidad e inquietud al mismo tiempo. No descansa en lo que existe ni en sí misma, sino cuando aprehende el ser absoluto por virtud de la verdadera conciencia de la libertad en su dependencia de lo trascendente.

Si la mera comprensión contemplativa del hombre y las cosas conduce a una división de la filosofía en psicología y fenomenología, del mismo modo la absolutización de la «existencia» lleva a quedarme prendido en un punto imaginario, que soy yo mismo y que yo no puedo pensar. Yo pienso desde él lo que soy yo, en tanto yo mismo soy; no se convierte en un ser que yo tengo, sino

que se dirige hacia sí en el mundo aprehendiendo lo que existe. Su esencia es ser indirecto.

Así, pues, el hecho de que la «existencia» no se cierre en sí misma es la piedra de toque de toda filosofía de la «existencia». Abriéndose constantemente a una franquía cada vez más profunda, en la que ella experimenta como su propio ser la busca de su trascendencia, pierde su pensamiento el solipsismo que está enlazado a una falta de interés mundano por las cosas, liberta de la falta de comunicación al abrirse para otra «existencia» y muestra a la impiedad la trascendencia.

ARTICULACION DEL FILOSOFAR

La filosofía de la «existencia» es, en esencia, Metafísica. Cree en la fuente de la que surge.

Como quiera que la «existencia», el origen del auténtico querer saber, es incognoscible, el pensamiento filosófico, a ella referido, tiene que dividirse originariamente en ella para encontrar indirectamente lo que no puede alcanzar directamente. El filosofar desde la posible «existencia» aprehende en su busca todo lo pensable y cognoscible para hacer surgir en ello la «existencia»; pero el filosofar desde la posible «existencia» no tiene la «existencia» como última meta; impulsa más allá de la «existencia» para dejar a ésta disiparse a su vez en la trascendencia. Su pensamiento es el reverbero, que no sólo significa donde la luz incide, sino también esta luz misma que al reflejarse da a conocer la posibilidad de la «existencia».

Las distintas direcciones de este filosofar esclarecedor no son, sin embargo, cualesquiera. Para cobrar de nuevo el ser, como el ser auténtico, partiendo de la insondabilidad, es preciso que ese filosofar se articule a fin de retornar a lo uno por caminos separados.

Para concebir cómo se divide y articula el filosofar en su arranque, comenzamos de nuevo allí donde habíamos llegado cuando los tres nombres del ser nos hicieron volver a la multiplicidad; estos nombres no parecen referirse al ser como aislado y dividido, sino como el *todo*, lo *original* y lo *uno:* el todo de lo que existe es el *mundo*; nuestra originalidad es la *«existencia»*; lo uno, la *trascendencia.*

El *mundo* es lo que existe empíricamente y se me presenta

como un ser de objetos, determinado en cada caso y que yo soy como existencia empírica; el conocimiento del mundo es objetivo, de suerte que la cosa está como objeto ante la vista, pero el todo del mundo, sin embargo, no es un objeto ni una totalidad. Del ser, que como tal no es objetivo, tengo sólo una certidumbre esclarecedora en una objetivación inadecuada. Este ser inobjetivo es la *«existencia»* cuando puede hacérseme presente en el verdadero origen por el hecho de que yo mismo lo soy también, y se llama *trascendencia* cuando ese ser existe en la forma objetiva de la cifra, si bien sólo es aprehensible para la «existencia».

El hecho de que todo lo que existe se manifieste como fenómeno ante el concepto-límite del ser-en-sí; de que la «existencia» no se puede tener por el ser en absoluto, que, por el contrario, la «existencia» se sabe referida a la trascendencia, prepara el camino al impulso que mueve a buscar el ser. Esta busca tiene tres objetivos que por indeterminables que sean surgen uno de otro: se dirige al *mundo* para orientarse en él, impulsa más allá del mundo al apelar a la mismidad como posible *«existencia»* y se abre a la *trascendencia.* En el camino que hace por el mundo aprehende lo cognoscible, para desprenderse de ello, y así se hace *orientación* filosófica *en el mundo;* saliéndose de la mera «existencia» en el mundo suscita la actividad de la propia realización y así se hace *aclaración de la «existencia»;* evoca el ser y se hace *metafísica.*

1. El pensamiento orientador en el mundo.—El ser, que para la «conciencia en general» es el ser en el sentido de cognoscibilidad objetiva, es como *mundo* lo que no concluye para nuestro conocimiento, en lo cual todo lo que es conocido es *objeto* en el sentido de objetividad y *objetivo* en el sentido de validez universal. En el concepto de objetividad se funden las dos significaciones.

El saber de los objetos existentes se llama orientación en el mundo o intramundana. Es sólo *orientación* porque, siempre inconcluso, sigue siendo un proceso infinito. Y es orientación en el *mundo*, porque es un saber de un determinado ser, a saber, *en* el mundo.

La orientación intramundana como saber de cosas en el mundo ha de diferenciarse del *análisis de la existencia empírica.* Este pudiera concebir la existencia empírica en general como lo que lo envuelve todo, incluyendo también la orientación en el mundo. Es el intento de representar en general la estructura de aquello en

que no sólo se realiza la orientación en el mundo, sino donde está todo lo que para mí tiene ser. La orientación intramundana se realiza por los investigadores en las ciencias, pero el análisis de la existencia es un paso del filosofar en la busca del ser.

La orientación intramundana se divide en orientación *investigadora* y orientación *filosófica*. La primera es el conocimiento, que resulta por la propia disciplina de un pensamiento que busca la objetividad. Aunque este pensamiento sólo tiene realidad en individualidades empíricas, cuyos mundos de hechos no son, en absoluto, uno solo al principio, le es posible, sin embargo, tener lo conocido en común con todos como «conciencia en general». En verdad, hay tantos mundos como individuos con conciencia pensante, pero esta multiplicidad misma se convierte a su vez en objeto para la orientación en el mundo.

De este modo se produce un movimiento circular cada vez más amplio. El individuo empírico, al principio preso en su subjetividad, quisiera aprehender en la objetividad el mundo real que para él existe primero en su multiplicidad y en la cual la propia individualidad tendría que entrar también como uno de innumerables casos. De este modo cobraría un ser que, como válido generalmente, estaría libre de la vinculación individual. El sujeto, que, al ingresar como apariencia en él, tendría que reconocerse como este agente de la ilusión y anularse en favor de tal objetividad, sin embargo está siempre allí vinculado a su peculiar realidad. Pero persiste el milagro de poder aprehender —si no de hecho, en el propósito— la totalidad del mundo como lo general y lo válido partiendo de menudas particularidades.

Unicamente en las ciencias, tal como han sido hasta hoy, encontramos el conocimiento objetivo como orientación intramundana. Sin ellas no es posible ninguna orientación *filosófica* en el mundo. Sin apropiarse constantemente la orientación científica en el mundo y sin investigación propia, el filósofo se queda vacío, por falta de materia. Tiene que tropezar en la forma dura, coercitiva de lo que existe para avanzar hacia el verdadero ser como posibilidad, más allá del saber. Sólo quien se ha apasionado por *la orientación científica en el mundo puede encontrar verdaderamente* la orientación filosófica en el mundo.

La orientación filosófica en el mundo no reune los últimos resultados de las ciencias en una imagen unitaria del mundo, sino que muestra la imposibilidad de una imagen del mundo válida

como una y absoluta; lo que busca son los *problematismos* de la orientación fáctica en el mundo.

Parece ser un supuesto evidente de la inteligencia, en su orientación intramundana, que *todo el* mundo *está ahí*. Sea que la inteligencia, rebasando la orientación en el mundo, piense el proceso metafísico de la creación del mundo, sea que bosqueje una imagen positivista del mecanismo del acontecer cósmico o una imagen sociológica de la forzosidad del curso histórico, siempre se considera supuesto un todo, incluso cuando el conocimiento conquista sus objetos particulares. Se necesita una serie de pensamientos expresos para deshacer este supuesto de un todo, especialmente de un mundo-todo en la imagen del mundo: reduciéndose a la confirmación fáctica de lo que conozco en mi situación y mediante pensamientos que muestren las grietas, contradicciones y límites de toda idea de un mundo-todo. La orientación filosófica en el mundo se aplica a los principios y al sentido que tiene la realización del conocimiento que se manifiesta en las ciencias.

Un segundo supuesto de la inteligencia es que todo lo que *es*, también es *objetivo* y *cognoscible*, de suerte que ser es idéntico *con el ser-objeto y, por tanto, puede ser pensado como* objeto. Esta absolutización de la inteligencia queda puesta en cuestión cuando se piensa que el ser como ser-objeto *no* existe *por sí*, sino que como tal ser-objeto sólo existe para un sujeto cognoscente tal como a éste se le aparece. Cuando el ser se muestra en la orientacion intramundana tiene la tendencia a imponérsenos como el ser en absoluto; en cambio la orientación filosófica en el mundo nos hace ver que todo ser de las ciencias orientadas al mundo, como ser determinado en cada caso y, por tanto, particular, no es en modo alguno el ser en absoluto; así, la orientación filosófica en el saber de estos modos del ser nos empuja de uno a otro ser y más allá de todos ellos. El ser objetivo de la orientación intramundana no es en ninguna forma aislable por sí mismo. Filosóficamente no hago más que poner pie en él, si sé originariamente que tengo que traspasarlo.

El tercer supuesto de la inteligencia es que lo fuerte y realmente existente es *lo que dura en el tiempo:* la materia en la cual toda vida vuelve a recaer; según esto, la vida biológica, de la cual depende lo anímico y espiritual, igualmente las masas humanas y el hombre en su término medio, así como los procesos sociológicos condicionados materialmente (los cuales dejan a lo más un

margen accidental y pasajero a las ideas del espíritu o las utilizan). La inteligencia pone el valor y el acento allí donde hay un resultado por virtud de una acción causal visible. Lo que para la «existencia» tiene más valor es para la inteligencia lo más impotente. La sosegada paz de la comunicación existencial no es accesible para el saber del mundo más que cuando se exterioriza. La inobjetividad del poder de las ideas, su completa impotencia para la mirada austera del saber empírico, es precisamente el signo de que se trata del ser como libertad, no del ser concebido como duración y permanencia. Lo que pertenece a la libertad no puede ser convertido en un conocimiento de un transcurso y un acontecer.

Todos estos supuestos son de hecho exactos para el saber del mundo empírico. Si el mundo, como ser-objeto cognoscible, lo fuera todo, expresarían las últimas verdades; entonces existiría el mundo como ser-en-sí. Ser sería idéntico con lo que es sabido como objetivamente válido, lo que dura en el tiempo sería lo que verdaderamente existe. Sólo al romper la oclusión del mundo en la orientación filosófica se hace posible retornar a sí mismo, de suerte que yo quede en franquía, abierto para la trascendencia.

2. El pensamiento que aclara la existencia.—Así como la filosofía se representó el punto de partida de un análisis de la *existencia* en este retroceso de todo ser determinado a la existencia, como la conciencia que lo abarca todo, en la cual sólo existe lo que en general existe para nosotros, del mismo modo en el retroceso de todo ser concebido como ser-objeto en el mundo, *a la «existencia»* aprehende el tema de una aclaración de la «existencia». Análisis de la existencia (Dasein) y aclaración de la «existencia», existen y tienen sentidos heterogéneos.

El *análisis de la existencia empírica* (Dasein), como tal, no compromete existencialmente; se realiza por virtud de la «conciencia en general» que también se aprehende a sí misma en ella. Muestra lo que en la existencia es general. En ella cada uno se reconoce, no como este individuo, sino como un yo en general. Se comunica unívoca y directamente. En cambio, *la aclaración de la «existencia»* compromete, se convierte en lenguaje entre individuos. Como quiera que, en lugar de conocimientos generales, ofrece posibles aclaraciones, muestra la posibilidad del individuo en sus raíces y sus fines incondicionales. En ella no se reconoce todo hombre, sino cada uno más o menos como precisamente este individuo, así

en lo que apropia como en lo que rechaza, al transponerlo a la propia realidad. No se comunica más que mediante equívocos y malentendidos. Habla así, si es que habla en general, porque se trata de él mismo.

En cambio, el análisis de la existencia (Dasein) importa en sí misma menos filosóficamente que para diferenciarla de la aclaración de la «existencia», de la cual ella misma es supuesto, pues cuanto más claro es el análisis de la existencia empírica, tanto más decisivamente es posible la aclaración de la «existencia». Pues la claridad del análisis de la existencia (Dasein) es hacer sensible en sus límites que la conciencia en su inmanencia me excluye en absoluto a mí mismo, que soy consciente de ella. Así, pues, el análisis de la existencia (Dasein) se convierte en *límite* respecto a la aclaración de la «existencia».

Todo filosofar puede ser llamado aclaración de la «existencia» *en el sentido más amplio*; existe no menos en la orientación filosófica en el mundo y la metafísica que en el pensamiento llamado especialmente «aclaración de la existencia». Al dirigirme al todo, me pierdo en su heterogeneidad e inoclusión y soy rechazado sobre mí mismo; en este retroceso, el acento ya no cae sobre la existencia, en la que yo desciendo desde el todo, sino sobre mí mismo en mi libertad. Si he hecho en la metafísica la experiencia de que ninguna de sus objetividades es valedera para todo el mundo, el retroceso de nuevo me lleva a mí mismo, de suerte que al ser mí mismo mi ser se aclara para la trascendencia.

Si no hay, por tanto, ningún filosofar que en su camino no aclare la «existencia», sin embargo se puede también hablar de una aclaración de la «existencia» en un *sentido especial*: como el hablar por signos del origen y de la posibilidad de mí mismo para hacer sensible lo incondicionado frente a lo relativo, la libertad frente a lo que es meramente general, la infinitud de la posible «existencia» frente a la finitud del existir empírico.

Pero la objetividad que de esta manera surge en el pensamiento tiene que rechazarme nuevamente a mí mismo. Esta repulsión tiene carácter distinto que la del Todo y de la trascendencia: si allí la «existencia» tenía relación con un otro, aquí es la posibilidad pensada de ella misma. Es el pensamiento aclaratorio de la «existencia» que retrocede a sí mismo; así, pues, la aclaración de la «existencia» se cierra en círculo sobre sí misma.

El pensamiento aclaratorio de la «existencia», aun siendo inca-

paz de conocer el ser, *produce*, en cambio, *certidumbre* del ser, cuando es el pensamiento activo en la vida misma; *hace posible* la certidumbre del ser cuando se comunica apelando en lenguaje filosófico. Se arriesga sin reservas en el estado de fluctuación a que se llega en la orientación filosófica en el mundo. Pero con la claridad, la cual en toda la extensión alcanzable del filosofar transpira la libertad de la «existencia», no hace más que patentizarse tanto más decisivamente su trascendencia. Todos sus caminos conducen a la metafísica.

En tanto, el hombre se puede elevar sobre su existencia empírica, el filosofar es impulsado a remontarse a la metafísica. Esta es, para el existente, la aclaración en la cual —desde el mundo, en comunicación con otras «existencias»— habla la trascendencia. Aquí está lo que al hombre realmente importa. Aquí puede, aunque se sienta profundamente defraudado como ser pensante, encontrar la certidumbre más profunda de sí mismo.

3. Pensamiento metafísico.—Actuando incondicionalmente en las situaciones-límites, la «existencia» se ve orientada hacia las cifras de la trascendencia, las cuales llenan como *objetividad absoluta* su conciencia, como los objetos en el mundo llenan la «conciencia en general».

Pero si se avanza en la metafísica *directamente* a la objetividad absoluta como cifra de la trascendencia, ésta no se puede agarrar. Hay que buscar contacto con sus *raíces existenciales*. Sólo mediante la aclaración de la propia situación-límite y de la propia incondicionabilidad de la acción se produce este contacto, para el cual la objetividad recibe el valor de símbolo, por el hecho de que su contenido se hace sensible. El análisis sistemático de la objetividad absoluta, su apropiación y —en tanto no es meramente intuición e historia sino concepto pensado— su creación son la metafísica filosófica.

A las preguntas que plantea, no la «conciencia en general» sino la posible «existencia» en las situaciones-límites, no encuentro en el mundo ninguna respuesta que, como un saber general, fuera válido para todos. Pero la «existencia» oye respuestas, cuando se comprende a sí misma «históricamente» en la mirada del ser: en imágenes y conceptos que, como objetos finitos en cada caso, son símbolos, surgen respuestas de la profundidad de la causa trascendente. Para la conciencia que pregunta por la objetividad, el símbolo es *cifra*: manuscrito de otro, el cual, generalmente ilegible,

se descifra existencialmente. En la medida en que el objeto debe ser aprehendido, como si él mismo, en su objetividad, fuera la trascendencia, se muestra sin consistencia y se desmorona. Pero cuando en él se manifiesta algo absoluto para la «existencia», es real de una manera que no admite comparación. Al desaparecer su ser-objeto se actualiza el verdadero ser para la «existencia».

Con ello se presenta una objetividad que no se presentó en el análisis del concepto del ser. Los objetos que pertenecen a ella no son realidades en el sentido de que pudieran serme dados en algún modo empíricamente como objetos. Como tales son, desde el punto de vista de la investigación realista de la existencia empírica en el mundo, vagas fantasías de la conciencia. Pero en la conciencia son objetos absolutos para la «existencia», en tanto ésta se hace con ellos transparente y se cerciora de su trascendencia. No la inteligencia sino la *fantasía*, pero no una fantasía cualquiera de la conciencia, sino la fantasía como juego del fondo existencial, es el órgano por el cual la «existencia» se cerciora del ser.

Para una conciencia sustancial que no pregunte todavía, los objetos absolutos, como manifestación de la trascendencia, están ahí con toda evidencia, aunque no reconozca el símbolo como cifra. La diferenciación entre ser empírico y ser trascendente no ha sido hecha todavía. En una objetividad incuestionable está ante nuestros ojos, como algo que existe entre lo demás que existe, lo que después es trascendencia. No hay ninguna reflexión dirigida a ello ni tampoco conciencia de una subjetividad. Creencia e incredulidad no están todavía en contraposición. Una de las grandes *crisis* de la «existencia» en la conciencia es el momento en que se extingue la evidencia del ser. Sólo entonces se hacen distintos el objeto real y el objeto trascendente. A esta crisis —que ha acontecido históricamente muchas veces en la historia del espíritu que se hace objetivo en las grandes épocas de las «luces»— no ha escapado ningún individuo. No se la puede hacer retroceder ni tampoco desear evitarla; sólo entonces surge claridad y verdad, pregunta y arrojo para el ser-sí-mismo.

De la historicidad de la existencia humana, tal como se ha hecho objetiva en la *tradición*, viene a nuestro encuentro un mundo inmenso de objetos metafísicos, los cuales no tienen una existencia empírica adecuada a su sentido. Proceden de la «existencia» que en lo objetivo aprehende la trascendencia. Son el lenguaje de otro, pero como tal no declara los objetos objetivos, como ob-

jetos que, incluso para la «conciencia en general», carecen de consistencia, sino representando algo que, como ello mismo, nunca puede ser objetivo. Por tanto, son símbolos, no realidad que se pueda asir o validez que se tenga que pensar forzosamente, sino que son cifras de realidades que se patentizan al ser pensadas y, como tales, sólo son perceptibles para la «existencia» que las lee como lenguaje en el ámbito de la «conciencia en general».

Este filosofar, que es el último de la aclaración consciente, es *históricamente el primero*, pues fué en los objetos simbólicos donde el hombre se cercioró del ser, al cual se refiere como a lo auténtico, aun antes de llegar a la claridad de la orientación intramundana, al esclarecimiento de sus límites y a la aclaración de la «existencia» en el ser-sí-mismo.

Por su carácter histórico, no se puede considerar el pensamiento metafísico como *concluíble* ni como el *único* y solamente *verdadero*. Siempre está en tensión consigo mismo y con las formas que en cada caso le son extrañas.

En la esencia misma de la objetivación está el peligro de toda metafísica a *deslizarse*. Después de la crisis de la conciencia en que se separó lo que era uno, persiste la tentación de tomar de nuevo, a pesar de la reflexión crítica, *como objetos existentes*, las objetividades absolutas. Entonces se imagina un trasmundo como si fuera otro país y desde él se desvalora la existencia empírica. A esta tentación se resiste la «existencia» porque para ella la trascendencia sólo existe verdaderamente allí donde le habla como presente en el mundo; sólo la trascendencia inmanente da peso a la «existencia» en el existir empírico. Por el hecho de que no hay verdadera trascendencia en ningún caso como algo que existe para un sujeto sino sólo como realidad para la libertad, toda fijación objetiva de un ser hecho objetivo, sea hacia un lejano más allá o un mágico más acá, no es más que deslizamiento.

Por esta razón, lo absoluto no puede ser encontrado definitivamente en *ninguna cosa constituída*. Las objetividades se funden y desaparecen. La creencia existencial, como conciencia absoluta, se mueve dialécticamente en los límites de la incredulidad en el sentido de mera conciencia de la existencia empírica. Se puede realizar la completa vida propia de la «existencia», para la cual hay una objetividad absoluta, en cada caso específica, que se disuelve, pero que al desaparecer aclara.

La experiencia de los últimos límites suscita la aspiración a sa-

lir del mundo, que seduce como ***negación del mundo*** y puede tomar disposiciones para *huir del mundo*, las cuales deben librarme, aún durante mi vida, de toda participación en la existencia del mundo. Sin embargo, salir del mundo sólo es verosímil como posibilidad; toda relativización de la mundanidad termina en seguida en un *reingreso en el mundo*. Yo estoy frente a él como un ser *independiente*, ligado a una realidad, que yo comporto conmigo desde mi posible salida. Me oriento en el mundo que es esta realidad, y me entrego a ella, aprehendo mi destino y lo creo como si fuera incondicional.

Como ser independiente en el mundo, puedo buscar a Dios. Dios responde al místico directamente; para éste la respuesta es que su afanoso buscar cesó al salirse del tiempo. Pero para el creyente, la respuesta únicamente sale del mundo; es la respuesta que se debe dar a sí mismo escuchando las realidades de la existencia del mundo y de su propio hacer. Ser independiente del mundo en la relación con la trascendencia sólo es real como acción en el mundo.

Un presunto saber de la trascendencia parece mostrar ilusoriamente *la totalidad del ser único que descansa en sí mismo*. Sin embargo, el comienzo y el fin permanecen en la *oscuridad*. Todo está todavía en *proceso*, en intento y riesgo, aun en el todo y no sólo para mí. La «existencia» guarda una angustia invencible y una creencia perteneciente a ella, no en el ser-en-sí de una sustancia, sino en el ser de la trascendencia que se realiza mediante la «existencia» pero en ella se enmascara.

Pero independientemente de cómo aprehendamos nuestra verdad, siempre queda *algo otro que no es para nosotros falso en absoluto*, sino que, como posibilidad inquietante, significa algo propio y originario.

Si, por tanto, decimos que para nosotros existe la absoluta objetividad que ocasionalmente se aclara en la desaparición, sea la salida del mundo que sólo dentro del mundo se cumple y obtiene respuesta, sea la oscuridad del comienzo y del fin y el peligro, persiste, sin embargo, sin ser por eso nada, el respectivo contrario: la objetividad fijada, la mística extramundana, la forma de vida que se cierra en el marco trascendente de un todo absoluto, autoritariamente presente. Al mirarles y apropiarnos sus figuras objetivas, persiste hasta el fin la pregunta de cómo nos decidimos, incluso cuando creemos habernos decidido. La *otra posibilidad* no permite

que cese la inquietud que procede de que no podemos ganar definitivamente como posesión la verdad para nosotros esencial, sino que en el proceso de nuestra «existencia» tenemos que combatir y cambiar; en tanto que lo otro se da como la auténtica verdad, actúa como la seducción que promete sosiego, a ella me resisto y, sin embargo, no me niego en absoluto porque quiero mantenerme abierto, en franquía.

PARTE TERCERA

LOS MODOS DE TRASCENDER COMO PRINCIPIO DE LA ARTICULACION

Las preguntas son, bien como las de la orientación en el mundo (su solución por las ciencias es un saber objetivo impositivo) o como las de la filosofía (en ellas se trasciende con el resultado de que no es un saber consistente, sino una actitud de la conciencia). Si a cada afirmación que me sale al paso pregunto qué es, encuentro que, o es una afirmación científica de la orientación investigadora en el mundo, comprobable por los métodos de la inteligencia y con pretensiones de validez universal, o es un enunciado filosófico.

Los enunciados filosóficos, en cuanto no quedan dispersos en certeros tiros aforísticos, aspiran a ser ordenados como una conexión. La ordenación del filosofar en la orientación filosófica del mundo, en la aclaración de la «existencia» y la metafísica, salidos de los modos del ser, que no son sólo existencia empírica, surge *metódicamente* en el trascender. Todo filosofar *rebasa* lo que en la clara objetividad es, como ser, lo mismo para todo el mundo. Los *modos* con que se realiza este rebasamiento son el principio para la articulación del filosofar que se comunica en enunciados. Partiendo de este principio se *fundamenta* la división que hemos hecho en orientación filosófica en el mundo, aclaración de la «existencia» y metafísica.

Ciertamente que el trascender es único como trascender en general; pero en él tienen su fundamento las tres modificaciones que se llenan de un contenido especial en cada caso.

TRASCENDER EN GENERAL

1. Rebasamiento de la objetividad.—Filosofía es el cercioramiento del verdadero ser mediante el pensamiento. Por el hecho de que ningún ser, que nos fuese dado como objeto investigable, es

sostenible como el auténtico ser, la filosofía tiene que trascender sobre toda objetividad.

El objeto que conozco está mentado en el acto del conocimiento, pero no es parte de este acto; el acto de conocer y el objeto están uno frente a otro aun al mentar un objeto ideal, por ejemplo un objeto matemático.

Tanto en el ser del objeto como la contraposición distanciada de algo que sólo está mentado, que se llama *trascendencia lógica*, como en la contraposición análoga del objeto empírico mismo, llamada *trascendencia real*, se dirige el pensamiento intencionalmente a algo independiente del sujeto, es decir, que no cambia arbitrariamente, sino por el contrario, a algo que el sujeto encuentra y aprehende y existe aún sin mí. No podemos dar a los dos el nombre de trascendencia, sino que les llamamos para diferenciarlos del verdadero concepto de trascendencia lo *trans-subjetivo*. Pues son el objeto que se puede llamar inmanente, en tanto que como tal objeto está presente en mi conciencia, ante mis ojos o ante mi pensamiento, mientras que se llama trascendente lo que está más allá de toda objetividad.

En todo acto de pensamiento trasciendo yo, en el primer sentido, en cuanto que yo, como sujeto, pienso algo transsubjetivo. Sin embargo, el verdadero trascender es rebasar lo objetivo para entrar en lo no objetivo. Realizamos el trascender en el primer sentido cuando tenemos conciencia de que esta palabra es sólo un nombre para un hecho general de la existencia empírica, aunque un hecho asombroso y que no es absolutamente evidente en la vida cotidiana. Trascender, en el segundo sentido, es el trascender que pensamos cuando esta palabra cobra su verdadera importancia, incluso el fulgor, como si en ella pudiera patentizarse el misterio del ser.

2. Existencia y trascender.—Trascender no es ningún hecho dado con la existencia empírica, sino una posibilidad de la libertad en ella. El hombre es la existencia empírica en que se aparece la posible «existencia»; el hombre no sólo está ahí, sino que puede trascender, y puede dejar de hacerlo.

La *existencia empírica*, como vida oclusa y satisfecha en su mundo, que sólo está insatisfecha por el impulso a ensanchar esa existencia y por el cuidado de su propia conservación de la existencia, carece de trascendencia. Como conciencia sabe que puede cesar y morir, pero lo sabe sin sobrecogerse. Vive como si no hu-

biera muerte. El aniquilamiento le coge de sorpresa; de hecho no es algo existente por sí mismo. Todavía falta a esa existencia la conciencia de aquello que como un impulso la penetra. La existencia empírica en su finitud sólo se hace claramente visible retrospectivamente desde el trascender. Si estoy completamente en ella, soy, ciertamente, capaz de gozar ciegamente, de apresar brutalmente, pero también me hallo perplejo en la perdición, vacío en la hartura, inconstante de un día para otro.

Si describiéramos la *existencia animal* con estas palabras, se incurriría en error. El animal, como mera existencia empírica que es, no se pierde, no es inconstante y vano, no siente perplejidad; tampoco es lo contrario. No sabemos lo que verdaderamente es. Por el hecho de carecer de la posibilidad de elegir es, en todo caso, puramente la existencia que él es. Pero *el hombre* no puede ser eso, puesto que al mismo tiempo sería menos; a saber, una existencia empírica estremecida por la desesperación, a la que falta la fuerza y la seguridad natural que posee el animal. El hombre no puede estar meramente ahí, sino que tiene que estar remontándose al trascender o descendiendo al perder la trascendencia.

La existencia empírica se hace transparente cuando es el ser-sí-mismo originario y en un momento cesa en ella la inquietud; entonces el tiempo está quieto, el recuerdo se eleva al ser; el saber de lo que fué se convierte en presente eterno de lo sido. Esto ya no es mera existencia empírica y no se puede encontrar en ella como tal, sino que es el trascender desde el mero existir al ser que en la existencia empírica se aparece.

Lo decisivo es esto: La conciencia como existencia empírica no está, en modo alguno, como tal conciencia, trascendiendo, sino que por la libertad existe la posibilidad para ello. Esto lo realiza la «existencia» abierta a su trascendencia. De esto depende que vuelva a sí en el trascender o al existir se pierda en una desordenada existencia empírica. Su esencia es que no puede ser sólo mera existencia empírica.

El *trascender* existe como *movimiento en la existencia real.* Este movimiento nunca existe sin pensamiento. Filosofar es originariamente este pensar presente en todo trascender. En tanto este pensamiento se desliga de la «existencia» concreta, convirtiéndose en enunciados generales, con el fin de procurar la comunicación y el intercambio de «existencia» a «existencia», se origina la *filosofía como producto fijado en palabras*, que, sin embargo, sólo tie-

ne su verdad cuando se la traduce en trascender concreto o procede de él.

La filosofía enunciada, únicamente puede hacer al trascender adecuado para ser comunicado en el caso límite, cuando el que escucha, al compartir el pensamiento, ya realiza su propio trascender en el movimiento de este pensamiento. En la mayoría de los casos, la distancia del verdadero trascender y el enunciado filosófico es considerable si yo hablo con referencia a un trascender real que fué o que pudiera ser despertado; este filosofar es *recuerdo o anticipación*. La filosofía realiza en sus enunciados, directamente, un trascender, o bien piensa refiriéndose a un trascender.

Donde el pensamiento no trasciende no hay filosofía, sino bien un conocimiento inmanente y particular de objetos por virtud de la ciencia, bien un pasatiempo intelectual. Donde trasciende, la expresión con que se comunica es, al mismo tiempo, malentendida, porque irremediablemente se hace objetiva en todo momento, puesto que los objetos se afirman como tales y el trascender puede suspenderse. La filosofía está, al ser un trascender, en el límite. Puesto que más allá del límite no espera ningún objeto, el rebasamiento existe sólo como acto, no como resultado. Lo que en el filosofar se piensa, no sólo es inaccesible para una «conciencia en general», sino que para ella, aunque sólo presente en su ámbito, no es absolutamente nada. Es libertad y sólo para la libertad.

Pero hemos de preguntar: ¿hay algún *motivo para ese trascender*? ¿No estamos satisfechos en el mundo de los objetos? Todo lo que necesitamos, todo a lo que reconocemos un ser, ¿no está objetivamente para nosotros ahí y este mundo no es todo? A esto hemos de responder: Que el mundo no tiene en sí consistencia, sino que como tal está en constante ruina, se puede de hecho *mostrar* pero no demostrar. Para unos, este aspecto es tan evidente, está de tal modo presente a diario, como para otros es una afirmación tan sin sentido, que se excusan de no poder pensar en las palabras realmente nada preciso. El trascender surge en la inquietud, sin él inderogable, por la fugacidad de toda existencia empírica.

3. Carácter fenoménico de la existencia empírica.—La existencia empírica en la escisión de sujeto y objeto, existe como conciencia en la cual los objetos son percibidos, pensados, engendrados, juzgados por un sujeto. Si el pensamiento se vuelve de los objetos a la existencia empírica, considerada como «la conciencia en general», entonces ese pensamiento actualiza la escisión sujeto-

objeto, que lo abarca todo, como el «medium» en el cual está necesariamente lo que tiene que ser para nosotros. Ahora bien, las dificultades surgen al preguntar por la relación de sujeto y objeto. Resulta entonces misterioso que conozcamos un objeto que no puede ser idéntico a nosotros, sino que permanece extraño. No podemos salirnos fuera de la relación de sujeto y objeto. Y también lo que pensamos de esta relación tenemos que pensarlo siempre como algo objetivo y, por tanto, presuponemos esa misma relación, que pretendemos concebir y a la vez realizar. Por tanto, acostumbramos a movernos naturalmente en la relación sujeto-objeto como lo incuestionable. Para comprenderla completamente hay que intentar rebasar sobre toda objetividad.

Este trascender a una ausencia de objeto la ha realizado *Kant* con maravillosa claridad. Anteriormente se había concebido como la trascendencia lo que está más allá del mundo de las cosas y se intentó imaginarlo en la metafísica. La sustancia, la mónada, Dios, eran definibles objetivamente. Kant desvió la dirección del trascender. Su objeto no era ni una cosa-en-sí en el mundo de las cosas ni un alma inmortal —él reconoció la imposibilidad de conocerlos como objetos— ; no había ni un objeto ni un sujeto que, trascendiendo de él, se convirtiera en objeto, sino que, en general, no había ningún objeto. El realizó lo que llamaba el método trascendental, y lo diferenció de un trascender a un ser efectivo trasmundano, pero conservó el trascender como tal, por virtud del cual toda existencia empírica se convierte en fenómeno. Aquí se nos muestran los conocidos conceptos kantianos de las condiciones de toda objetividad que no son, a su vez, objetos: los conceptos del «a priori» de las categorías, que derivan de la unidad de la apercepción, unidad que, a su vez, no es la categoría de la unidad sino su fundamento.

Este dilema de que Kant no pudiera hablar de las condiciones de toda objetividad más que en conceptos, los cuales irremisiblemente quedan, a su vez, objetivados, de suerte que queriendo constantemente trascender, al expresar su trascender recae en la inmanencia y particularidad de la objetivo, tiene por consecuencia sus infinitos esfuerzos en la «Crítica de la Razón Pura» —sobre todo en el capítulo por él mismo explicado profundamente sobre la deducción trascendental. Estas dificultades no son resueltas por ningún conocimiento determinado, en general, objetivamente, sino tan sólo realizando el trascender mismo al que Kant,

al esforzarse constantemente, machaconamente, en dilucidaciones nuevas y diferentes, nos invita sin poder elevarnos en él.

Pues ya aquí en un límite, por el contenido aparentemente pobre, a fuer de formal, se hace evidente con la máxima claridad, no por el conocimiento, sino por la percatación, la diferencia del falso y el verdadero trascender: en el falso trascender yo llego a un objeto trasmundano que entonces «tengo». Malentendiendo a Kant tengo entonces el «a priori», la unidad trascendental de la percepción, etc., como conceptos definibles y firmes de algo. Pero el verdadero trascender existe solamente en el límite de objeto y no objeto, en el paso de lo uno a lo otro; aquellos conceptos sólo son funciones, no conocimientos; son señales, no objetos. Es imposible comprender el pensamiento kantiano cuando se le quiere comprender *equivocadamente mediante su objetivación*. De aquí nacen los típicos *malentendidos*, que forzosamente se repiten y se insertan irremediablemente en las palabras de Kant, de los cuales el *psicológico-antropológico* y el *metódico-epistemológico* son los más conocidos. Ambos anulan el trascender. Aquél, en tanto que hace provenir el mundo de la estructura de la organización del cerebro y del alma del hombre; éste, en cuanto que hace de las condiciones metódicas del conocimiento las condiciones de la existencia de los objetos experimentables.

Ambos, a pesar del intento de hacer aprehensible objetivamente lo que sólo como filosofar posee verdad, contienen el círculo, que es la expresión necesaria en toda comunicación del trascender, en la forma grosera de que el cerebro crea el mundo, del cual, a su vez, es parte y producto; y los métodos crean los objetos en cuyo conocimiento solamente se desarrollan, de suerte que están condicionados por éstos. En el lenguaje de Kant se producen círculos, incluso en formulaciones que se aproximan a círculos, que no tienen ningún sentido más que como signos de su trascender.

En el pensamiento de Kant puedo, en virtud de los círculos, hacerme consciente de los límites de la existencia del mundo; puedo, con el auxilio de este pensamiento, cerciorarme de que el mundo no es todo, ni ser-en-sí, ni lo último absolutamente. Pero, puesto que yo, ni rebasando los límites, llego a un ser que no sea mundo, ni en el mundo tengo una expresión adecuada del trascender, el pensamiento sólo tiene ser en el trascender mismo, y sin éste no es nada. Por virtud del trascender no gano ningún conocimiento, que yo posea entonces, sino que mi conciencia toma otra acti-

tud, se produce en mí una sacudida que modifica mi actitud respecto a todo lo objetivo, al principio sólo formalmente.

El verdadero trascender no está forzado por razones. Hay una diferencia esencial entre encontrar un conocimiento y realizar este trascender. Si yo experimento en la investigación científica el *eureka*, esto me impulsa a participar lo que tengo como resultado. Pero en el trascender, cuando se me revela el origen de la deducción trascendental de Kant, quedo sorprendido silenciosamente; yo parezco a la vez preguntar y tener. A quien esto acontece, ya no incurre en lo sucesivo en la interpretación meramente intelectual, sin sustancia filosófica, que busca la cognoscibilidad y la definitiva exactitud. Entrar en la trascendencia significa, por el contrario, escalar el camino que conduce a la libertad del filosofar. Pero este trascender, todavía formal, no es más que el primer paso; en el estudio de Kant, este trascender es el supuesto para, trascendiendo con él, apropiarse la idea y después el pensamiento de la libertad del yo autónomo, filosóficamente y no sólo de un modo externo y racional. El trascender, por farmal y sin contenido enunciable que sea al principio, hace al hombre convertirse en otro.

El trascender se transforma en la conciencia del *carácter* aparencial, *fenoménico,* de toda existencia empírica. Esta conciencia no mira a dos mundos ni al único mundo. Trascender de la existencia empírica al ser no es estar-en-el-mundo ni estar-fuera-del-mundo. El resultado es que el ingenuo estar-en-el-mundo se cambia en consciente estar-en-el-mundo, que, a su vez, sólo es porque se ha experimentado un estar-fuera-del-mundo, en verdad nunca real pero sí posible, y trajo a la conciencia en forma originaria el estar-en-el-mundo. La conciencia de este singular estado de suspensión entre estar fuera del mundo y el estar en el mundo es cosa que ninguna psicología puede describir. Es un acto de la libertad emanado de la conciencia absoluta. Es tanto, formalmente, la transformación del pensamiento que trasciende, como existencialmente, el fondo oscuro que se aclara, desde el cual he de buscar el camino al trascender.

Si la conciencia trascendiente se expresa en la proposición de que el mundo es apariencia, fenómeno, sin embargo, no se encuentra nada de quién sería apariencia. Es fenómeno, no en el sentido de la categoría «fenómeno», como se puede decir de una cosa en el mundo (por ejemplo, de los colores respecto al proceso físico de

movimiento que es su substrato) que el objeto se me aparece así mientras que yo, al tiempo, puedo llegar a una clara representación de él mismo que así me aparece. Si el mundo significa «fenómeno», entonces aquello de lo cual es fenómeno, manifestación, no es en principio ningún objeto y ningún posible objeto, ni siquiera es, en sí, en el sentido categorial, ningún ser determinado. Mundo como fenómeno es sólo la expresión para la conciencia-límite o para aquel trascender, que me trae el mundo y a mí en él, por así decir, a ese estado de suspensión, sin llevarme a un Otro desde él. Así, pues, en el mundo no tiene ningún sentido la expresión de que el mundo es apariencia, fenómeno. Este sentido sólo lo recibe desde el límite.

El pensamiento que trasciende puede ser concebido en la fórmula: *ningún objeto sin sujeto.* Sin embargo, se incurre inmediatamente en el malentendido como si el sujeto o la conciencia en sí estuvieran ahí y todo objeto sólo fuera por virtud de su condición. Frente a ello se puede expresar invertida con el mismo derecho la proposición: *no hay sujeto sin objeto.* Pues no hay conciencia sin algo a lo cual se dirige. Contra el reproche, que se ha formulado a Kant, de que anula la realidad del mundo al hacerlo subjetividad de una apariencia, ha expuesto de antemano, con insuperable claridad, que el sujeto o el yo, como yo me observo, exactamente como al objeto-cosa, sólo es un «yo», «como me aparezco a mí mismo». Sujeto y objeto son ambos fenómenos cuando enuncio mi trascender sobre todo el mundo, mediante el pensamiento, en tales palabras necesariamente malentendibles. La «conciencia en general» no es, por tanto, un sujeto empírico ni una conciencia psíquica, sino el nombre para ese modo de existir empíricamente el mundo en aquella escisión sujeto-objeto, entrando en la cual sólo participo en el mundo.

4. Modos de trascender.—Puesto que la filosofía, a diferencia de la ciencia, es pensamiento sin objeto específico, su material, por el hecho de que ningún pensamiento se puede realizar sin objeto, es todo aquello que como mera objetividad se presenta en la orientación intramundana de las ciencias. La filosofía hace de los métodos del conocimiento científico un uso propio, en tanto que se sirve de ellos para una expresión que rebasa su propio sentido. Si quiere articular su pensamiento, tiene que orientarse por los modos de su trascender. Estos se *convierten en el principio*, según el cual, se puede diversificar para desarrollar metódicamente su con-

tenido. Con ello se patentiza que la trascendencia buscada en la metafísica sólo es la última trascendencia a la cual se llega por una serie de actos de trascender.

Diferenciamos tres clases de trascender: en la *orientación intramundana*, en la *aclaración de la «existencia»* y en la *metafísica*. Veremos también que cada uno de estos modos de trascender, no sólo sigue al otro, sino que da a éste, retrospectivamente, nuevo sentido y que se penetran de tal forma que el uno sin el otro se perdería. Su separación es, por tanto, solamente relativa, encaminada a la ordenación del pensamiento filosófico, que pretende prestar claridad en la reflexión a su realización efectiva.

TRASCENDER EN LA ORIENTACION INTRAMUNDANA, EN LA ACLARACION DE LA «EXISTENCIA» Y EN LA METAFISICA

1. Trascender en la orientación intramundana.—La orientación filosófica en el mundo, como trascender, no tiene en modo alguno la misión de una enciclopedia: la reunión de todo el saber en una imagen armoniosa y completa del mundo, sino que intenta llegar al límite para desde él dar el salto. El mundo como existencia empírica la quebranta.

El trascender a la *«conciencia en general» de Kant* saca al mundo de los goznes de su estabilidad objetiva, asentada en sí misma, me sustrae por esta razón mi ingenua seguridad en él, pero me da la posibilidad indeterminada de una libertad en virtud de este estar en el límite de un modo puramente formal.

El trascender en el pensamiento kantiano pertenece a las funciones elementales de nuestro filosofar. Pero profundizamos en el trascender latente en él, no por mera repetición, en la cual, por el contrario, en su vacía forma no diría nada; más bien llenamos esta forma por el hecho de ser, por razones filosóficas, infatigables en la orientación fáctica del mundo, la cual pertenece desde luego a nuestras necesidades vitales y satisface nuestro goce por el saber objetivo: tratamos de *encontrar los límites* que esperamos, porque el mundo, no descansando en sí mismo como fenómeno, no tiene consistencia fundada en sí propio. Estos límites no se pueden apreciar en sus figuras concretas. Yo no los conozco aunque sepa de ellos en general, sino que sólo me percato de ellos por virtud de la realidad empírica misma: Cuanto más completa es la experiencia teorética

y práctica del mundo, tanto más claramente se puede trascender sobre el mundo. Sin mundo no hay trascendencia.

De aquí que en las ciencias naturales y la historia el primer impulso, aunque ingenuo, sea llegar al límite. Al penetrar en las lejanías del mundo astronómico y en las partículas posiblemente más pequeñas de la materia, surge la pregunta por la finitud o infinitud del mundo; todo límite hace surgir inmediatamente la pregunta de qué existe más allá. El interés por las formas originarias de la naturaleza viva, por los comienzos y orígenes, el asombro ante lo que sólo se puede constatar pero no penetrar, lleva a ser sorprendido por los límites donde quiera.

Pero estos límites, en los cuales no hago más que tropezar, todavía no dan lugar como tales a un trascender. Sacuden mi existencia, me dejan perplejo, pero no dejan nada para mi conciencia. Importa diferenciar los límites. Los límites pueden ser *ocasionales* y entonces son rebasables; entonces son estímulo para el investigador pero no proporcionan ningún impulso filosófico. Pero pueden ser límites *de principio*; en ellos se detiene la investigación, pero se abre la posibilidad del trascender filosófico.

Sin la conciencia de esta diferencia suele seguir, después del primer choque con los límites en el saber orientador del mundo, el simple vacío. Si la investigación empírica no puede llenarlo, se abstiene, por ejemplo, el historiador, de comenzar en inaccesibles lejanías para buscar el contenido en objetos que le están próximos, y el investigador de la naturaleza pasa a ocuparse de objetos especiales de investigación. Si tropezamos en límites rebasables no sólo en el tiempo, sino también en principio, no trascendemos todavía. El enigma subsiste sin la debida pregunta y sentido. Queda aplazado y resuelto falsamente mediante respuestas objetivas hipotéticas sobre la materia en sí misma, sobre el hombre antes de su comienzo, etc. En estos límites se detiene la filosofía popular, la cual en lugar de trascender, busca la solución en un fantástico seudosaber acerca de una extraña y hermética lejanía.

El trascender de la orientación filosófica en el mundo trata de diferenciar los límites ocasionales de los de principio. Si estos últimos fueran considerados como ocasionales, que algún día pudieran ser traspuestos mediante la investigación, entonces el mundo sería todo el ser, y el saber científico, toda la certidumbre. Pero si se comprenden los límites de principio, entonces no se dilucida lo que todavía no es conocido, pero pudiera serlo algún día, ni se deplora

no poder llegar tras ellos a algo, sino que se produce el trascender concreto que, sin perder el mundo, abre la posibilidad de rebasar el mundo.

2. El trascender en la aclaración de la «existencia».—El *individuo*, como este individuo, trasciende de sí mismo, en el sentido de individualidad empírica, a sí mismo como verdadero «yo» mismo en una concreción «histórica» intransferible de su ser en la existencia. Los pensamientos comunicables de una aclaración filosófica de la «existencia» arraigan ocasionalmente en este individuo y se refieren a *su* posibilidad. En la esfera de lo *general*, a la cual todo pensamiento, como tal pensamiento, está consignado, la aclaración reflexiva trasciende sobre los contenidos psicológicos y lógicos con que opera, al trascender original que sólo se realiza como ser de mí mismo en mi «historicidad». El trascender general que se comunica filosóficamente no coincide con el trascender existencial a sí mismo, el cual, si es cierto que el pensamiento filosófico lo despierta o corrobora, no está todavía, a su vez, realizado en él.

El pensamiento y la expresión no pueden tener aquí en lo que se piensa y dice inmediatamente lo que es su auténtico sentido. Sólo indirectamente se refiere al «yo mismo», que en la «comunicación» existe como conciencia «histórica» por virtud de la «libertad»; este yo se encuentra a sí mismo únicamente en las «situaciones-límites», se cerciora de sí mismo en «acciones incondicionadas» y se realiza como «conciencia absoluta». No tiene existencia empírica alguna, ni como «subjetividad» ni como «objetividad», pero se aparece en la existencia empírica por virtud de la tensión polar entre ambas. A su vez, estas palabras, que no son conceptos, sino «signos», tampoco captan a ningún ser que, hecho objeto, siga siendo lo que es. Lo que en estos pensamientos debe ser captado no es cosa que encuentre por mí a título de «conciencia en general». Para ésta, en cuya esfera, sin embargo, solamente se les puede expresar, siguen siendo incomprensibles. Pues en ellos no se ha captado ninguna existencia empírica. Sólo en la medida que soy yo mismo, encuentran comprobación y resonancia, repulsión y aversión. Donde se busca una justificación en el mundo por virtud de conceptos generales, la aclaración de la «existencia» tiene que callarse. Renuncia a sí misma cuando se discute con ella. Se dirige desde una posible «existencia» a otra posible «existencia» (pues quiere llamar y despertar), no a la «conciencia en general» (pues no quiere fundamentar).

Si en la aclaración de la «existencia» se habla *psicológicamente* no se considera la psique como objeto empírico, sino lo que nunca es objeto de la psicología, pero, soy yo mismo en cada caso. No es lo inteligible, sino lo ininteligible lo que se revela por virtud del entender. Si se trasciende desde la individualidad empírica e histórica, que puede ser objeto, a la profundidad «histórica» del verdadero «yo soy», que nunca se hace objeto, todavía la «existencia» actuante, en ese caso, no es el ser. Ni ella es el último origen de todo y, por tanto, tampoco de todo lo otro, ni es por sí misma; se aprehende en su libertad partiendo del hecho de estar dada como existencia empírica en el tiempo. Yo mismo no soy ni sólo existencia empírica ni el ser en absoluto.

En este trascender originario a mí mismo yo no sé, por tanto, lo que soy, sino que empiezo a percatarme de aquel «yo soy». El pensar en la aclaración filosófica reflexiva de la «existencia», con referencia a este trascender, no me procura ciertamente un sostén objetivo, pero facilita la mayor claridad del trascender de hecho. La realidad existencial y el acto de pensamiento que coinciden en la orientación filosófica en el mundo, por cuanto aquí el pensamiento mismo es, al tiempo, trascender original, quedan separados en la aclaración de la «existencia», aun cuando moviéndose muy próximos.

Cuando en la aclaración de la «existencia» se habla *lógicamente*, se invierte lo que en la orientación intramundana parecía valer como objetivo. Las categorías cambian de sentido. Lo particular es más que lo general; lo que para el saber histórico es relativo se hace forma de lo absoluto; el arraigamiento más íntimo en la situación «histórica» es auténtico llegar a ser-sí-mismo, mientras que la simple elevación a lo general significa anulación; yo mismo estoy sobre las ideas, a las que yo, existiendo como individuo empírico, me someto y sirvo en la existencia empírica, y a la cual yo, sin embargo, como «existencia», quebranto. El sentido de la verdad ya es otro; en la aclaración de la «existencia» no rige, ni que hay una verdad para todos, ni tampoco que hay muchas verdades. Sino que al llegar a sí-mismo en la comunicación con otro sí-mismo me doy cuenta de la verdad, la cual no es una verdad de validez universal y, sin embargo, es algo más que el agua en que se baña lo exacto, a saber, la única verdad que existe para mí, porque la sigo incondicionalmente.

Yo soy, en tanto que trasciendo a mí mismo como auténtico

ser-mi-mismo, como «existencia» con «existencias», pero no puedo, como sugiere esta proposición, mirar la «existencia» como si yo fuese una «conciencia en general» situada fuera. La «conciencia en general» no ve, cuando considera objetivamente, ninguna «existencia». Esta únicamente es real para la «existencia» en la comunicación. En la aclaración de la «existencia», filosofar no significa llegar a saber de otro, sino que es el camino de la revelación del ser esencial en el llegar a ser-si-mismo. Este ser esencial es el ser, que, a su vez, es y no puede siquiera presentarse. Un pseudo-saber filosófico de la «existencia» respecto a mí me tentaría a sustraerme a la realidad; en lugar de ser realmente yo mismo, no haría más que afirmar un ser-mi-mismo.

8. El trascender en la metafísica.—Si pregunto por el ser no consigo conocer objetivamente el ser como lo uno, establecer un concepto del ser que sea tan comprensivo que incluya todo ser como sus especies o las contenga como momentos en su totalidad.

En las ciencias buscamos el ser en el sentido de la *existencia empírica en su multiplicidad*. Las ciencias aprehenden su verdad tanto más decisivamente con la claridad de lo comprensible cuanto más decisivamente perciben sus límites y están dispuestas a la aclaración de lo incomprensible.

A la vista de estos límites, la «existencia» quebranta la inmanencia de la conciencia. Yo me cercioro del *ser existencial* en la comunicación, pero en ella *no alcanzo directamente el ser como lo Uno*. Pues, partiendo, de un origen, estamos con otro origen. El *sosiego del ser único*, si acaso, sólo se patentiza como trascendencia.

A él se dirige el último trascender. Este es sólo el trascender desde la existencia empírica a la posible «existencia» que vuelve a sí misma. La objetividad, en la cual aparece la trascendencia, sólo es transparente para la «existencia», y al mismo tiempo se desvanece como objetividad; no existe para una «conciencia teorética en general», para lo cual estos objetos son opacos y nada como objetos. Es decir: la patentización de la trascendencia está vinculada a su manifestación en la existencia empírica, en la cual el ser queda desgarrado, y sólo sobre la base de la «historicidad» de la «existencia», que se encuentra como múltiple, puede ser buscado y asido como lo Uno.

La posibilidad de este trascender niega la tesis *de la conciencia*, según la cual todo lo que es, en tanto es *para mí*, tiene que

ser para mi conciencia, a la cual se hace presente. Como individuo empírico en el mundo participo en él, pero esta participación únicamente la consigo ingresando en la generalidad de una «conciencia en general». Yo trasciendo sobre el concepto especial y determinado de una conciencia pensada como existente a esa conciencia envolvente, que es una expresión para los últimos límites del ser-mundo en general, y junto a la cual no hay ningún otro ser como no-conciencia. Una existencia empírica que no existe para una conciencia como objeto, sólo aparentemente podemos pensarla. Hay ciertamente en el mundo infinitas cosas que nadie percibe o conoce. Pero si yo pienso su existencia empírica, pienso al mismo tiempo una conciencia para la cual esta existencia sea. Su ser es ya la posibilidad de ser percibida y conocida como existencia empírica. Una existencia empírica en sí que ni se conoce a sí misma ni es conocida por otro ni puede ser conocida es un pensamiento irrealizable. Si yo pienso un ser, al mismo tiempo lo pienso como la posibilidad de una existencia empírica para una conciencia.

Por este camino se llega a la tesis de la conciencia. *Todo lo que para nosotros tiene el carácter de ser, tiene que ser inmanente para la conciencia, ya como objeto, ya como vivencia.* Puesto que un ser diferente de ése como conciencia es impensable para nosotros, y si existiera para nosotros sería como si no existiera, la «tesis de la conciencia», expresada también en forma de «todo es conciencia», se convierte en «tesis de la inmanencia» para preservarse de toda trascendencia como contradictoria.

La tesis de la conciencia pertenece a aquellas proposiciones de la filosofía que se distinguen por su simplicidad apodíctica. No sólo es de decisiva evidencia, sino que además seduce por el cómodo uso que de ella se puede hacer. Con su forma silogística aparentemente convincente, por virtud de ella, cuando no se escucha la conciencia de la posible «existencia», se aniquila todo lo que pretende rebasarla. Para el pensamiento que sólo sea impositivo es una tesis eficaz, pero en el pensamiento filosofante paraliza la vibración porque lo mantiene cautivo en la conciencia como existencia empírica. Es verdad que no se consigue superar la tesis con unos pensamientos tan sencillos. Las categorías de «fenómeno» o manifestación de la trascendencia en la conciencia, o de «signo indicador» hacia algo que no está ahí empíricamente, no son, de hecho, convincentes de modo impositivo. Precisamente en este

caso no tiene el pensamiento formal nada convincente, sino únicamente el pensamiento lleno como medio expresivo de una verdad, que no radica en el pensamiento vacío como tal, ni tampoco en una visibilidad, sino en la posibilidad de la «existencia».

Los límites de esta tesis no pueden ser encontrados estableciendo un objeto imaginario. Por el contrario, el *límite* solamente es la *certidumbre propia*, sin objetos, en *la libertad y la incondicionalidad.* Hablamos ciertamente de conciencia de la «existencia» y experiencia de la libertad. De hecho, esta experiencia aparece como real en la conciencia que de nuevo se hace objeto. Pero la conciencia de la «existencia» no existe para la reflexión como aquello que fué real, y la libertad no es objeto ni se puede investigar; no es más que *hacer* en aquella originaria certidumbre de sí mismo que ya no pregunta por una fundamentación objetiva, que jamás se puede lograr totalmente. Yo trato de aprehender mi ser, no por el camino de la investigación del mundo, en el cual no se presenta. Hablar de él exige otra forma de actualización, la cual ha de diferenciarse de aquellas que se tienen que emplear en las consideraciones objetivas. Por cuanto este *camino*, que parte de la consideración de la conciencia, lleva a la aclaración de la «existencia», queda puesta la *base* para el *pensamiento metafísico.*

La «existencia», apareciéndose en la conciencia, aprehende la idea de lo trascendente, que no está en la conciencia, sino que la rebasa como algo completamente distinto. La trascendencia es el ser que no es existencia empírica, ni conciencia, ni tampoco «existencia», sino que lo trasciende todo. Es lo absoluto, en contraposición con la finitud, relatividad e inoclusión de todo lo que existe para y en la conciencia. Este concepto de lo trascendente no significa, por ejemplo, que rebase sobre mi experiencia presente, pero que, en principio, habría la posibilidad de que yo lo experimentase, sino que trascendente es lo que, en absoluto, nunca puede llegar a ser objeto como existencia empírica, y nunca como ello mismo se hace presente a la conciencia como «existencia» posible.

Si la idea de la trascendencia se da *formalmente*, de suerte que se dice limitativa y sólo negativamente, sin cumplimiento, que la *conciencia y la «existencia» que aparece en la conciencia no son todo*, entonces, aquello a que este pensamiento se dirige intencionalmente se hace inmanente en su cumplimiento. La trascendencia puede estar presente en ocasiones para la «existencia»

como verdadera realidad en un momento «histórico» en la absoluta objetividad, pero no persiste objetivamente, sino que existe en la desaparición del objeto. Pues la «existencia» aprehende en la conciencia, no sólo a sí misma como inconclusa, sino también en toda forma de la trascendencia la *deficiencia de su conciencia.* Se puede decir: Todo pensar, desde la posible «existencia», pretende ciertamente su máxima extensión en el saber y la fantasía, pero sólo para poder destruirse, al fin, a sí mismo; la conciencia, cuando se aprehende en su fondo más profundo, se aniquilará si lo absoluto es lo trascendente.

Por tanto, todo verdadero filosofar rechazará la tesis de la conciencia; pero, al mismo tiempo, reconocerá la fuerza que posee contra toda superstición y magia que quisiera presentar engañosamente la trascendencia como una existencia empírica particular. Pues todo objeto, pensado como tal, es inmediatamente nada más que algo particular en el mundo. El trascender, como un trascender expreso y verdadero, no encontraría ninguna cosa que exista en el mundo o fuera del mundo al lado de otras cosas; pero en la existencia mundana tendría que hacer algo que actualizase más que la existencia empírica y más que la «existencia».

La imposibilidad de pensar y conocer la trascendencia, en el sentido de lo absoluto, exprésalo la llamada *teología negativa* desde la antigüedad, porque emplea únicamente enunciados negativos respecto a lo absoluto: que no es espacial, ni temporal, ni pensamiento, ni ser, ni no-ser, etc. Puesto que al absoluto no se puede llegar mediante categorías tales como «sentido», o «totalidad», o «espíritu», se ofrecen éstas, igual que todas las restantes de la teología negativa, como si se acercasen por un momento a lo absoluto, de tal suerte, sin embargo, que el verdadero acento se coloque en el fracaso, por virtud del cual lo absoluto surge en su subyugante inaprehensibilidad.

Esta negación es de carácter *dialéctico.* No se puede decir lo que no es el absoluto, puesto que puede serlo todo. Además, todo enunciado supone falsamente el absoluto como existente, del cual pudiera decirse algo, ya positivo, ya negativo; por tanto, tiene también que fracasar como enunciado en general. No podemos pensar la trascendencia como Dios, que es un ser único, desprendido del mundo, ni podemos decir que todo trascendente sería Dios como ser de la suma de todo. Esta dialéctica conduce a *contradicciones permanentes.* Si se resuelven se anula la trascendencia,

4. Los tres modos de trascender se corresponden entre sí.—El trascender en la orientación intramundana lleva la conciencia del ser a la *fluctuación y perplejidad* de la posibilidad infinita. El apego de la existencia consciente a lo fijo se resiste a este aflojamiento en que todo parece quedar sin base.

El trascender en la aclaración de la «existencia» realiza, al llegarse a la disolución del ser, la *apelación* a la libertad del ser-sí-mismo. La existencia empírica se defiende contra esta llamada, en tanto que no quisiera ser verdaderamente libre.

El trascender metafísico *conjura* para la «existencia» el ser. La «existencia» porfía contra este ser que roba a su propio origen su autonomía. O bien, concorde con su fundamento, teme la ilusión que parece tener cautivo en la objetividad lo que verdaderamente es, y, por esta razón, sume en el vértigo de la multiplicidad lo que para ella sólo como lo uno es verdadero.

En los tres caminos del trascender no son sólo las simples preguntas, sino éstas como *impulsos existenciales*, el origen que nos lleva a superar toda resistencia. Este impulso es para la orientación intramundana: *¡El mundo debe ser conocido para ver lo que es el ser!* Para la aclaración de la «existencia»: Yo llego a ser mí mismo sólo con los otros y por virtud del mundo en que actúo: *¡Depende de mí!* Para la metafísica: *Yo puedo buscar a Dios.*

El filosofar cesa cuando uno de estos impulsos se paraliza. El filosofar aparece, por tanto, en las ciencias de la orientación intramundana por virtud del propio investigar y ver; yo me esfuerzo por la autenticidad de mi vida; estoy abierto a la transparencia de las cosas. *Sin «existencia»*, la orientación intramundana no tendría sentido, y la trascendencia se convertiría en superstición. *Sin la orientación intramundana,* la «existencia» se convertiría en puntiforme y vacía, y la trascendencia se quedaría sin la materia de un lenguaje. *Sin trascendencia,* la «existencia» perdería el auténtico ser-sí-mismo, y la orientación intramundana, su posible profundidad. El hombre es posible «existencia», que, como «conciencia en general», se orienta en el mundo, y, a través del mundo, está referida a la trascendencia. Positividad, ser-sí-mismo y lectura de la cifra no existen más que la una con la otra y por virtud de la otra.

PARTE CUARTA

OJEADA SOBRE LA ESFERA DEL FILOSOFAR

El filosofar se desarrolla en el tiempo, en el cual cobra, en cada caso, su forma. No tiene, por tanto, un orden como consistencia intemporal, sino que en cada caso tiene su orden, el cual se presenta por el camino del filosofar, partiendo de su certidumbre del ser, que está determinada «históricamente».

1. Caminos de la orientación filosófica en el mundo.—La orientación filosófica en el mundo trata de quebrantar y abrir toda oclusión del mundo que se origine en la orientación en el mundo.

Se buscan los *límites* tras de los cuales no necesita existir más mundo, aunque tampoco nada. Se busca la clara conciencia de la orientación posible en el mundo, mostrando la situación de que el ser en absoluto no aparece en parte alguna en el mundo o como mundo, sino sólo como existencia empírica particular. Con esta conciencia del límite como supuesto puedo vivir con el mundo como aquello sobre lo cual es posible una orientación positiva, objetiva, y, sin embargo, no necesito perderme en él, sino que puedo vivir en él con el auténtico ser, sobre el cual no hay ninguna orientación.

La orientación empírica del mundo, al principio dividida en servicio de los intereses de mi existencia en él, se hace una sola investigación coherente en sí del mundo único y total, en tanto yo trasciendo en el mundo sobre todas las objetividades particulares partiendo de *la idea de un todo ocasional*, para elevarme a una unidad sistemática, la cual tendría su conclusión perfecta en la totalidad de estas unidades, del mundo uno. De esta totalidad como idea yo no puedo saber como sé de los objetos, sino que sólo soy referido al todo cuando yo mismo estoy movido por la idea. Esta es a la vez, objetivamente, el todo, y, subjetivamente, el movimiento en mi interior, que es el impulso conductor del buscar. Para él me hago eficaz, no por el saber de mi entendimiento, sino por el trascender.

La idea de que *las ciencias se copertenecen* y constituyen un sistema no emana de los actos de cada investigación particular, sino que surge por virtud de este trascender al todo que nunca es dado. Concebirlo sólo es posible cuando, por virtud de la aclaración filosófica, no se enumera el saber en una yuxtaposición, sino que se trata de concebirlo desde su origen. El modo en que las ciencias son pensadas como única ciencia en el sistema de las ciencias es la expresión de la manera como se realiza el trascender filosófico en la orientación intramundana. Tan pronto como el impulso filosófico se extingue, vuelve a predominar la tendencia de las ciencias a dispersarse.

En tanto que el mundo uno está ahí como evidente para la conciencia, las ciencias tienen su unidad en él, del cual ellas en su totalidad dan la imagen única, universal del mundo. Pero si en la busca de los límites la orientación intramundana ha de ser todavía una totalidad, entonces, en lugar de la única imagen objetiva del mundo, que mostraría falsamente en el sistema la totalidad de lo que existe empíricamente, queda sólo la *sistemática*, y ciertamente la sistemática viva y abierta de las *ciencias*. Su sistema se escinde por el divorcio fundamental entre las ciencias, que se dirigen exclusivamente a la «conciencia en general», para conocer lo otro como lo extraño y consistente, con el mero fin de orientarse, y las ciencias que en el «medium» de lo cognoscible se dirigen de «existencia» a «existencia» por virtud de la selección de sus fines y sus materiales, por la lengua y la formación de conceptos. Pero las ciencias siguen formando una totalidad, no sólo por virtud del «medium» universal de la cognoscibilidad en que todas viven, sino por virtud de los límites de la orientación intramundana que fracasa. Pues de estos límites viene el impulso para la infinita importancia que tiene todo lo cognoscible, como el camino que nos es imprescindible para llegar a la sustancia de lo que no se puede conocer.

Mientras que las ciencias técnicas y prácticas tienen en la existencia empírica un fin para ésta, la ciencia una, que se concibe como una unidad y se articula en la sistemática de las ciencias, no sirve ya a ninguna finalidad de la existencia. Procura, al principio, en virtud del trascender, que la guía, una satisfacción filosófica, la cual puede estar segura de sí inconscientemente hasta que se plantee expresamente la pregunta por el *sentido de la ciencia*. Esto sucede justamente en los tiempos en que desfallece la

filosofía, con la consecuencia de que las ciencias se desparraman. Aquí se ha llegado al límite en la orientación intramundana, en el cual un nuevo trascender se actualiza en el sentido de la ciencia.

Filosóficamente, la orientación intramundana se ha concretado en dos tipos de imágenes del mundo que suponían contener la verdad y el Todo: el *positivismo* y el *idealismo*. Estas formas, que todavía, como espectros, dominan el pensamiento actual, sin ser creídas, han de ser asimiladas en su relatividad y rebasadas críticamente por virtud de una orientación filosófica en el mundo.

Puesto que la filosofía, como producto espiritual, es objeto del saber de su propia existencia, puede hablarse todavía en la orientación filosófica de la *esencia de la filosofía*, que no se agota con la total orientación intramundana, sobre cuya base solamente puede cobrar su verdadero sentido. El intento de hablar *sobre* filosofía dilucida su *origen*, su *forma de existencia empírica* y su *propia diferenciación*, tal como aparecen en el mundo.

2. Caminos de la aclaración de la «existencia».—El pensamiento esclarecedor de la «existencia» conduce en ocasiones a los límites en que es posible la apelación al individuo, y por virtud de esta apelación el salto, el cual nunca es idéntico, sino que es realizado por cada individuo de una manera que no puede ser generalizada. Por tanto, la marcha general del pensamiento sólo es camino que no anticipa su cumplimiento.

La posibilidad, de la cual se asegura la «existencia» en el límite, es la *libertad* en la *comunicación* y la *«historicidad»*.

Lo que en la conciencia de mi *libre albedrío* me parece libre y para la psicología científico-natural no es más que el reflejo subjetivo de procesos causales, es el medio de la *libertad existencial*. En tanto que el albedrío, en la motivación y finalidades propuestas en la finitud de su sentido, todavía es fortuito, el hombre se sabe existiendo libre como él mismo. Pero la auténtica libertad no es cualquiera, sino que es como una necesidad que está arraigada en la infinitud del fundamento de la propia mismidad. En esta mismidad la «existencia» se enlaza por virtud de la libertad con el fundamento, desde el cual llega a sí misma, y al cual ha convertido en propio existir empírico como consecuencia de su elección.

Frente al ser aislado de las cosas que se tocan exteriormente, pero que interiormente nada tienen que ver entre sí, la mutua comprensión de una conciencia con otra conciencia es la expresión

de una *comunicación* no auténtica todavía, como dos maneras de dirigirse a una cosa que se puede comprender de la misma manera. En esta comunicación cada conciencia puede ser sustituída por otra. El límite se alcanza cuando esta sustitución es imposible en principio por el hecho de que un sí-mismo, en su auténtico sentido, entra en relación con otro sí-mismo. Con ello se abre la posibilidad de una comunicación *existencial*, como la comunicación única en cada caso, y, como tal, incomprensible e incomunicable para un tercero, de los individuos. Esta comunicación surge de la libertad que sólo como «existencia» con otra «existencia» llega a sí misma.

Frente al carácter de generalidad de lo que es regular y repetible, lo *individual*, en concepto de peculiar y singular, constituye, objetivamente considerado, la infinita multiplicidad; el individuo, en su inagotabilidad, es el límite de lo que se puede penetrar objetivamente. Pero en ese límite la «existencia» se hace posible como el ser que nunca es caso de algo general y, sin embargo, se convierte, por así decir, a su vez, en algo general eterno, en el cual solamente lo general conocido puede cobrar fundamento y esencia.

La irrepetibilidad, el carácter único, se convierte en la sustancia «histórica», la cual es asumida libremente por la «existencia» en comunicación con la «existencia» próxima a ella. Sólo en esta «*historicidad*» lealmente establecida hay seguridad de continuidad e irrevocabilidad. Es la profunda satisfacción de la «existencia» por virtud de su sumersión en la realidad concreta, expresada en la conciencia «histórica».

Libertad, comunicación y conciencia «histórica» no son en el pensamiento manifiesto más que momentos separados de un todo, que sólo existe ocasionalmente como el *yo mismo*, que no es el yo, sino que necesariamente es el hecho de que yo mismo soy. La conciencia «histórica» es, por así decir, el vislumbre de la posibilidad, la libertad del que actúa desde el origen, la comunicación en la lucha por el ser-sí-mismo entre «existencias» que se saben «históricamente» libres.

Por otro camino busca la aclaración de la «existencia», en el límite de la existencia empírica consciente, la *incondicionalidad* de la «existencia». En la existencia empírica lo incondicionado no se presenta como algo que se pueda pensar objetivamente. En la

inmanencia de la conciencia lo incondicionado es en absoluto inconcebible, queda como límite al cual hay que dirigirse.

Nunca puedo, en concepto de existencia empírica, librarme de estar en situaciones; mi acción misma, por virtud de la cual yo cambio las situaciones y trato de producirlas, se me presenta, en sus consecuencias, como una situación que yo he condicionado y me es dada entonces. La situación se convierte en *situación-límite* cuando despierta el sujeto a la «existencia» por una radical conmoción de su existencia empírica. Estas situaciones-límites no podemos abarcarlas con la vista; tras ellas no vemos nada más; sólo podemos aclararlas.

El actuar en la situación está dirigido a fines. Pero se hace *incondicionado*, como lo que no se puede comprender suficientemente atendiendo a sus fines en el mundo y, sin embargo, en la propia certidumbre interior es comprensible auténticamente, porque es verdadero para siempre.

En el límite de conciencia y «existencia», partiendo de una actitud de un simple estar dispuesto, se realiza, por fin, el salto a la *conciencia absoluta*. Como conciencia absoluta, la incondicionalidad es la certidumbre de la conciencia del ser. Carece de fundamentación como acción emanada de la incondicionalidad; ella es, por el contrario, el fundamento y origen de toda auténtica certidumbre. Es mi *creencia* como contenido, que me llena originariamente, y además riesgo y aventura. Es el único *amor* en concepto de que funda el verdadero ser y sólo con él se pierde; es *conciencia moral* en el sentido de decisión sobre lo que ha de ser justo para siempre en mí.

Por el hecho de que la «existencia» sólo existe en un mundo, el cual no se le presenta dondequiera más que escindido en ser-sujeto y ser-objeto, la «existencia» entra en la subjetividad y la objetividad para llegar a sí misma por el movimiento de tensión y de unificación entre ambas. El pensamiento esclarecedor de la «existencia» actualiza la forma de este movimiento para aprehender la importancia existencial de toda realidad en la objetividad y subjetividad.

3. Caminos del pensar metafísico.—Lo que en el momento de la realidad existencial hoy y siempre significa la presencia de la trascendencia, es en el filosofar como metafísica donde *se recuerda y se hace posible*. En los pensamientos no se hace más que recordarlo, porque el pensamiento como tal no tiene su fuente y com-

probación en ninguna inteligencia, sino tan sólo en la «existencia». Se hace posible en tanto que el pensamiento purifica, disuelve ilusiones y confusiones, y en tanto que intenta anticipar lo que algún día puede entrar en la «existencia» como realidad. El pensamiento metafísico no conoce el ser de la trascendencia, sino que, soportado por la posible «existencia», y guiado por la aclaración filosófica de la «existencia», sigue *tres caminos:* se crea espacio por un trascender lógico con las categorías puras —llena este espacio en el movimiento de la referencia existencial a la trascendencia— ; se cerciora del lenguaje de la objetividad, que a la vez se presenta y desvanece.

En el *trascender lógico* la metafísica desarrolla series de ideas que se sobreponen unas a otras, y con ello realizan un trascender originario. Son los pensamientos raros en la historia de la metafísica y difícilmente accesibles que surgen al cavilar sobre el ser como ser. Entonces brota la pregunta: ¿por qué, en general, hay algo; por qué nada? que Leibniz planteó, ante cuyo abismo Kant se estremeció y que Schelling con incesante esfuerzo asió de nuevo. La serie de pensamientos que aquí surgen son formales y abstractos; quedan abiertos respecto al contenido, pues no hacen más que crear espacio que puede ser henchido por la «existencia», la cual les da un contenido actual, único, irrepetible. Son como una música, que cautiva, pero que deja toda posibilidad de libertad. Como tales, no son nada todavía; pero, sin embargo, son la musicalidad del juego lógico que, aun sin transformación, puede ser gozado estéticamente sin comprometerse. No comprometen más que por virtud de la posibilidad de transformación, y en esta primera forma de conocerlos cautivan tanto más cuanto que todavía no exigen ni deciden nada.

El espacio se llena con la *perplejidad existencial*, pero sólo unilateralmente, en una referencia a la trascendencia, la cual persiste en incesante movimiento. El pensamiento filosófico se dirige a esta relación, aprehende el sentido de la caída y la ascensión, del desafío y la entrega, de la ley del día y la pasión de la noche, y el sentido de lo Uno. La «existencia» se refiere a su Otro, en el cual, incomunicable en decisivo presente, nunca aparece igual en la expresión filosófica.

Lo que en la referencia existencial a la trascendencia sólo existía como función se convierte, en la *lectura del escrito cifrado*, en un objeto de la contemplación. No hay objeto alguno que no

pueda hacerse transparente y en su visibilidad no sea más que lo que es en cuanto tiene mera existencia empírica. En una contemplación, que incluso puede tener carácter existencial, pero que también puede descarriarse en una mera contemplación estética, sin eficacia para ser-sí-mismo, se patentiza el mundo como mundo de la trascendencia. La metafísica hace consciente esta lectura. La metafísica entiende los mitos, el arte, la poesía como patentizaciones de la trascendencia y se apropia mediante conceptos lo que está por encima de ella misma. La metafísica filosófica es, a su vez, creadora cuando, por su parte, lee el escrito cifrado de la existencia del mundo traduciéndolo en construcciones conceptuales. Su concepto llega a ser elemento de un mito. Tales pensamientos están como algo distinto y, sin embargo, análogo, junto a las visiones de los poetas y los artistas y junto a los verdaderos mitos. De una fuerza de penetración incomparablemente menor que éstos, son, sin embargo, aclaración única, insustituíble. No son convincentes como una argumentación, están muy lejos de ser hipótesis sobre un ser existente; considerados lógicamente, son círculos y paradojas, y al fin fracasan con la desaparición de todo lo pensado.

LIBRO PRIMERO

ORIENTACION FILOSOFICA EN EL MUNDO

CAPITULO PRIMERO

MUNDO

1. Yo y no-yo.—En el cambio de situación persiste la situación en general de que yo existo con otro ser.

El no-yo existe para mí como lo *otro*, que yo, como lo *externo*, mediante mis sentidos, veo, toco, oigo, lo que me resiste, lo que consumo como alimento y me sirve de material para fabricar mis herramientas, aquello con lo cual me ocupo; en suma, lo que percibo, deseo y manipulo. Pero también es no-yo el *otro yo* que es como yo, que me habla y se deja hablar, que yo puedo comprender en el límite y que en el límite me comprende, que sigue mi voluntad o a ella opone otra voluntad; en suma: con el que yo trato como a un otro en tanto él trata conmigo. Así, pues, el yo conoce al no-yo como *el ser extraño de la materia* y como *el ser afín del otro yo*.

2. Inseparabilidad del yo y el no-yo.—*Yo no puedo en absoluto ser sin que me oponga al no-yo*, porque sólo por él tengo existencia empírica, y porque sólo en él llego a ser consciente; como vida estoy en trato recíproco con mi contorno, pero como conciencia yo sólo soy en tanto que, dirigido a otro, a causa de éste me hago consciente de mí mismo.

El *no-yo* puede tener su ser aun sin mí. Pero el no-yo es para mí como *se me presenta a través de mí*. La manera cómo percibo sensiblemente, cómo actuando me relaciono con mi existencia empírica, cómo doy forma pensando, son los modos en que se me hace accesible lo que en esta forma de hacerse accesible ya está determinado por mí.

Si llamo al no-yo el mundo, entonces sólo puedo tenerlo como mundo junto conmigo, no sin mí. Si yo me contrapongo al mun-

do, yo sólo soy, sin embargo, en el mundo, lo que soy por virtud de él. Así como el mundo que yo puedo conocer no puede existir sin Yo que lo conozca, tampoco puede existir el Yo sin mundo, en el cual solamente yo soy Yo. No hay un mundo sin Yo ni Yo sin mundo.

Si intento *disolver* esta inseparabilidad de Yo y no-Yo, no los separo sino que, al sesgo de su vinculación, pienso el no-yo como el *único mundo objetivo* que existe para el Yo como «conciencia en general» y el yo como la *existencia empírica de mi peculiar mí-mismo que existe en su mundo*. La separación del no-yo y el yo se convierte en la separación del único mundo y mi mundo.

3. Existencia empírica subjetiva y realidad objetiva.—La separación del mundo *objetivo* único de la existencia empírica, en cada caso especial, de *mi* mundo se impone como tarea ineludible. Sin embargo, esta separación no se termina nunca; por el contrario, continúa el proceso, en el cual, por un cambio dialéctico, primero mi mundo es una parte del mundo objetivo, después el mundo objetivo es una perspectiva de mi mundo y, en suma, en turno alterno, cada mundo invade al otro. En este movimiento ha de tenerse en cuenta:

Separado el *mundo de la realidad objetiva* de mi mundo, se convierte en mundo para el Yo en concepto de «conciencia en general». Es el ser de lo otro cuando me contrapongo a él, tal como existe independientemente de mí y de todo sujeto particular; sería un mundo sin Yo. Sin embargo, aun este mundo no es accesible más que tal como puede ser experimentado intuitivamente y pensado como existencia real y, por tanto, peculiar en un Yo.

A su vez, separada, la *existencia empírica subjetiva*, que en cada caso es peculiar, sería el ser en su mundo el ser que para sí es todo. Tendría como núcleo un ser-yo sin mundo. Sin embargo, este yo, sin la materia que se le resiste y sin el otro Yo que le perfecciona, no es nada como tal; para hablar de él se le convierte inmediatamente en una realidad, que existe empíricamente, la cual, así convertida en objeto, pertenece como un hecho al mundo objetivo envolvente; en especial, mi existencia empírica se convierte para mí en objeto, mi existencia empírica en mi mundo en una realidad peculiar que, tanto que la percibo así, pertenece al mismo tiempo a algo más amplio que la envuelve.

Así, primeramente, el *mundo separado* se convirtió en un con-

tenido *objetivo* cognoscible en mi existencia empírica. Yo intento pensar que yo, en este mundo que conozco como general, soy, sin embargo, un todo, aun en el sentido de la existencia del yo en *su* mundo; el mundo en general sería al tiempo mi mundo peculiar. Sin embargo, no puedo realizar este pensamiento puesto que yo continúo moviéndome en aquel impulso alternativo cuando no busco *mi* mundo, sino *el* mundo, que como el *único* mundo en general incluye todo mundo especial en el mundo como totalidad relativamente cerrada, sólo ocasional, de un ser-sujeto en el mundo que le pertenece.

Por tanto, en segundo lugar, *el yo separado* se convierte en *existencia empírica* en el sentido de que es la realidad presente en cada caso, la cual, hecha objeto, en seguida es *parte* de la *realidad objetiva* que lo invade todo; si ésta significa el mundo como ser de lo otro, así, yo mismo, como existencia empírica, me convierto en lo otro, en el sentido de que me conozco, investigo y considero objetivamente.

No puedo hacerme entrar de nuevo en absoluto en mi existencia empírica de esta manera, como un objeto en el mundo único conocido, pues *yo sigo siendo el que interviene, para el cual todo saber del único mundo es la suma de las perspectivas de lo cognoscible objetivamente*, tal como se muestra en mi existencia empírica.

El círculo persiste: todo mundo que conozco como un mundo distinto de mí me permite ciertamente *ver lo peculiar* de mi propia existencia empírica, por virtud de la cual yo solamente soy *un* mundo, no *el mundo*, pero, justamente por eso, me *elevo* tanto más decisivamente, por el hecho de saberlo, al mundo único general, para el cual todos los mundos particulares, incluso el mío, no son más que distintas posibilidades y realidades.

Cuando digo mundo tengo que pensar, por tanto, *dos cosas distintas*, que, a pesar de toda la separación, por virtud del movimiento de la una hacia la otra, quedan *enlazadas*, bien *el mundo como la totalidad de lo otro* que, por único y general, es investigable con validez general, bien la existencia empírica, que como ser-yo se encuentra en su mundo, es decir, en su no-yo, y la cual, como una totalidad en cada caso, es mundo *como mi mundo.*

4. Ni la existencia empírica subjetiva ni la realidad objetiva forman la unidad del mundo.—La polaridad del ser-mundo hizo que alternativamente cada mundo invadiera al otro, de suerte

que lo que yo pienso como existencia empírica se convierte, por eso, en parte del mundo objetivo, y lo que yo pienso como mundo objetivo es perspectiva para la existencia empírica que lo incluye; no están como dos maneras de ser-mundo, la una junto a la otra, sino que cada una es, *alternativamente*, la que *envuelve* e incluye a la otra.

En esta polaridad, cada uno de los lados es tratado como unidad y totalidad, como si no se tratase para nosotros de un movimiento en el ser-mundo, sino como si existieran dos mundos. Así, como no se puede mantener la tranquila permanencia de uno de los dos mundos, tampoco se puede tener a *uno* de los dos lados por *único y total*. El ser-mundo no es la realidad objetiva única ni la existencia empírica subjetiva única.

El *mundo como realidad objetiva* en principio se muestra, en cuanto consistencia cognoscible, *desgarrado*. Como la universal referencia de todo a todo sería el mundo uno. Sin embargo, no es para nosotros el mundo único ni cuando se le presenta en forma imaginaria y sistemática ni cuando se le investiga fácticamente. Pero, aun cuando no puede ser como objeto el mundo uno, podría ser acaso unidad en la idea de presentársenos como la infinita tarea de progresar hacia una totalidad en la referencia universal de todo a todo. Pero toda idea investigadora concreta se manifiesta siempre de nuevo como una investigación especial en el mundo. El mundo uno, como nos le propone la idea, es el empellón que la «conciencia en general» realiza en el vacío cuando, rebasando las perspectivas que le son accesibles y realizables, quisiera alcanzar el mundo uno, que en verdad no existe para nosotros como un ser-uno cognoscible.

El mundo como lo que existe subjetivamente sería entonces, en tanto que pudiera dilatarse hasta la idea de un mundo completo y total, el mundo que, ocasionalmente, se contrae a lo particular y lo acoge todo en sí, como posibilidad. Sin embargo, este mundo uno subjetivo existe como multiplicidad de los mundos subjetivos de las existencias empíricas que se encuentran en el único mundo objetivo, el cual, a su vez, sólo existe como la realidad escindida en sí que es investigable por la orientación intramundana y accesible en perspectivas.

Si quiero erigir un *concepto del mundo*, éste tiene que mostrarse en seguida, según los dos aspectos, en forma de *varios conceptos del mundo* que *no pueden reducirse a unidad.*

Si quiero concebir *el* mundo, inmediatamente realizo la experiencia fundamental de que ni lo logro concebir en su ser *único* ni a mí como la *existencia empírica única*. El *mundo* es para mí el ser ilimitado, que, con toda su precisión en lo particular, es indeterminado en conjunto, un ser que para mí no tiene principio ni conclusión, sino que el ser existente concebible objetivamente y determinado en lo particular está entre el ser que yo mismo soy y el auténtico ser de la trascendencia.

Lo que el mundo es *no aparece en mi situación*, sino que queda como lo inconmensurable, lo inconcebible, lo otro, más allá aún del horizonte más amplio que yo diviso. Pero el mundo, como *lo que es en mi situación, tampoco puede captarse satisfactoriamente en un concepto*. Pues el mundo está escindido objetivamente en las perspectivas del conocimiento y, subjetivamente, en la diversidad de cada existencia empírica en su mundo respectivo.

5. La realización de la existencia empírica y la orientación en el mundo son los caminos de la «existencia» hacia sí misma y hacia la trascendencia.—Mi existencia empírica es para mí la realidad en la cual el ser-sí-mismo, inaccesible a mi saber y sólo experimentable en el actuar desde la libertad, es posible «existencia». Yo estoy en la *situación* en que no puedo alcanzar el mundo único objetivo ni tampoco la existencia empírica única; no puede, sin engaño, constituirse un ser-mundo como lo Uno. Yo soy en el mundo sólo como mi situación, la cual, al fracasar el saber del mundo como un saber del ser mismo, me despierta como posible «existencia».

Sin embargo, yo como existencia empírica, para llegar a mí mismo y a la trascendencia como los orígenes inaccesibles al saber, sólo tengo el único camino de realizarme a mí mismo *en el mundo*. Por esta razón estoy movido por el impulso de llenar y *cumplir mi presente existencia empírica*, tal como me la muestra mi posibilidad «histórica», impulsado por un *incondicionado querer saber* dirigido a toda realidad objetiva. Pero no puedo esperar nunca encontrarme, como simple realidad en el mundo, como mero estar ahí o sólo como sabido, con lo que me importa. Y sin embargo, mi *urgencia* hacia el mundo, queriendo realizar mi existencia empírica y orientarme en él, es la única expresión para el aprehenderme a mí mismo y para el buscar la trascendencia.

Lo *que es el mundo* será aclarado después progresivamente con la mirada puesta en esta meta.

EL MUNDO COMO EXISTENCIA EMPIRICA SUBJETIVA Y COMO REALIDAD OBJETIVA

El mundo era para nosotros, en concepto de *existencia empírica subjetiva*, la totalidad de la existencia respectiva de una vida particular en su mundo. Y era, como *realidad objetiva*, el ser general, pensado independientemente de una existencia viviente considerada como una subjetividad.

1. LA TOTALIDAD INMEDIATA DE LA EXISTENCIA EMPÍRICA.—La *existencia biológica* me presenta, en la forma de un todo de un *mundo interior* referido a su *mundo circundante*, la relación fundamental de la existencia viviente en general. Lo accesible a ésta es su *mundo perceptible*, una pequeña sección practicada en lo que puede ser percibido; lo que, por virtud de su actividad, es utilizado o modificado en el mundo circundante es su *mundo de efectos*, un pequeño sector del ser que no puede ser alcanzado totalmente por esta existencia empírica. El ser de la vida es el ser en un mundo [1], pero de tal suerte que la forma de vida está caracterizada por el mundo que tiene, y viceversa, el mundo está determinado por esta vida. Von Uexküll ha analizado la estructura de esta relación fundamental (en *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Munich, 1913) *. Se puede hablar del mundo de los erizos de mar, del mundo de las hormigas, etc. Si he diferenciado estos mundos, entonces me parece claro que estas determinaciones fundamentales, no su especial contenido, valen también para mi existencia; yo participo de ellas en tanto pienso sólo como vida.

Pero yo me diferencio de toda existencia biológica. Yo me he encontrado como existencia empírica en mi mundo, pero, desde este momento de encontrarme, *ya no fuí sólo esa existencia*. Por virtud de este salto me doy cuenta de la otra existencia empírica como tal existencia empírica que, en las formas de lo que vive, posee una indeterminada diversidad, que yo, que no sólo estoy ahí, sino que, en este caso, soy biólogo investigador, diferencio de mí y en sí en cuanto la investigo. Yo determino mi propia existencia empírica como la «conciencia en general» común a todos los hombres, elevo en el pensamiento el mundo perceptible y el mundo de efectos a las nuevas estructuras fundamentales del plan orien-

[1] Sobre el ser-en-el-mundo, así como sobre «existencia» e historicidad, ha sido dicho lo esencial por Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, *Halle*, 1927).

* Traducción española, con prólogo de José Ortega y Gasset (Espasa-Calpe, Madrid).

tador, del conocimiento objetivo y de una acción que produce su mundo mediante una voluntad que se propone fines. Pero como estas estructuras son, a su vez, exclusivamente formales, esta consideración nos muestra inmediatamente la diversidad de los mundos humanos llenos. Así se habla del mundo de hoy, del mundo del hombre medieval, del mundo de los griegos y se les yuxtapone para compararlos. Son las formas histórico-sociológicas del hombre tal como se aparecen a una consideración objetivadora.

Si he realizado el salto, por el cual, pensando, concibiendo, me hago consciente de mi existencia empírica como tal, al mismo tiempo la he *superado*.

Al hacernos conscientes por el pensamiento de la existencia que somos, nos convertimos en un objeto entre lo que existe. Un mundo en sí, que parezca serlo, se convierte más bien en parte de un mundo más extenso que lo envuelve todo. Hablar de él representándolo nos forzaría a seguir los caminos indicados de la investigación del mundo en concepto de biólogos, psicólogos, historiadores.

Pero aquello *hacia donde vamos al rebasar la existencia empírica*, en cuanto que somos conscientes de ella, ya no es la existencia empírica misma como una existencia omnicomprensiva, que habría de conquistarse radicalmente, sino la idea de un *mundo de la realidad objetiva* que la supere o el *ser-sí-mismo de la «existencia»* o el auténtico *ser de la trascendencia*. La totalidad de la existencia empírica inmediata no es origen ni meta final, sino lugar sobre el cual nos remontamos en estas tres direcciones hacia lo indeterminado.

2. El mundo único, general.—En las consideraciones concretas, cuanto más a fondo fuesen realizadas (en la biología y en las ciencias del espíritu), mi propio mundo se me presentaría como un mundo *especialmente* claro, aunque en relación con una generalidad o totalidad, si bien indeterminada. Yo diferencio los mundos especiales, pero forzosamente pienso al tiempo, como su supuesto, el *mundo general único*, en el cual esos mundos especiales son posibles. Así, pues, considero mi propia existencia empírica en concepto de existencia biológica e histórica como una existencia extraña; trato de separarme de ella dirigiéndome, ya desligado de ella, a la totalidad del mundo. Intento mediante la investigación y el conocimiento libertarme de mi mundo para encontrar *el* mundo.

Si, por ejemplo, el *biólogo* determina qué mundo perceptible y qué mundo de efectos corresponde a un cierto ser vivo y a la existencia corporal del hombre, lo hace mirando al *mundo único, idéntico consigo*, al cual se refieren los órganos de los animales más heterogéneos porque es el mundo *general*. En lugar del *mundo perceptible específico* de mi propia existencia biológica trato de conocer este *mundo universal*, del cual aquél es un caso particular; en lugar de mi *mundo particular de efectos*, que, en parte, siempre me es desconocido, conquisto el *mundo técnico*, en el cual, con un claro conocimiento objetivo, se maneja y tiene a disposición el material de todo lo que existe para usarlo con fines cualesquiera. De hecho es verdad que permanezco en mi mundo perceptible y mi mundo de efectos, pero puedo proponerme como finalidad el mundo universal y el único mundo técnico orientado hacia todos los fines.

Si el *sociólogo* determina una existencia histórica particular, lo hace sobre el supuesto de una *sociedad en general* en todas sus posibles variaciones. En lugar de quedarme en la peculiaridad de mi existencia histórica, me esfuerzo en rebasarla buscando la *existencia del hombre en general*. Busco la única forma verdadera de existencia del hombre, de la cual los mundos históricos no son más que realizaciones particulares, sometidas a perturbaciones y atrofiamientos.

Al rebasar sobre mi peculiar existencia biológica e histórica hacia el único mundo, este mundo, a la vez buscado y supuesto, se me convierte en el ser, y la única justa organización del mundo, en que el hombre en sí debe llegar a ser realidad en la única verdadera.

Pero realizo *experiencias, las cuales ponen radicalmente en cuestión este método de llegar al ser en el mundo único, general*. Después de haber realizado el salto, por el cual trato de buscar el mundo único partiendo de la peculiaridad y contingencia del mundo de una existencia empírica individual y superando ésta, sigo estando, sin embargo, en un «punto de vista» particular. Sólo el cambio de punto de vista relativiza en cada caso el que antes era y, finalmente, todos. Sólo relativamente se consigue libertarse de la sujeción al punto de vista de una existencia específica por virtud de un *desplazamiento universal del punto de vista*, y no absolutamente por alcanzar un «*punto de vista exterior*» como el único y verdadero. Pero el proceso del desplazamiento del punto

de vista lleva al infinito. El siguiente ejemplo dará una idea exacta de este proceso.

La *orientación espacial* sirve de *símil y modelo para toda orientación en el mundo.* Del mismo modo que originariamente todo pueblo pensante creyó tener en su país el centro de la Tierra y del mundo, así creyó el hombre durante mucho tiempo, que la Tierra era el centro del cosmos, hasta que también aquí se libertó de la inmediatez de los datos sensibles de su existencia empírica por virtud de una abstracción, extraordinaria en su primer paso. para concebir un mundo general. Entonces, en lugar de ser la morada cerrada espacialmente de los seres vivos, el mundo, como mundo general, se convirtió en algo que ya no tiene centro: el mundo ya no es mi mundo. Pero tampoco el mundo general, por su parte, cumplió con lo que parecía prometer: ser el Ser-en-sí. Lo que en él se conoce es relativo. Precisamente el conocimiento más seguro, al cual en su sentido no se le puede concebir intuitivamente, sino tan sólo por virtud de la ciencia, redujo en lo tocante a la orientación espacial el mundo a una realidad inintuíble, conocida abstractamente. La física moderna incluso reduce este mundo sin centro, infinito, tridimensional con su espacio absoluto y su tiempo absoluto —restos de intuibilidad— a un simple ser-sabido que por su inintuibilidad se hace irreal. Al concebir así el mundo desciendo a lo *insondable* con el saber de relaciones abstractas de datos cuantitativos. Pero así como en lo espacial el mundo no se cierra para la orientación en el mundo, tampoco el mundo como la única existencia general se cierra en sí. Dondequiera que yo, en lugar de orientarme *en* el mundo, quiera orientarme sobre él, por el hecho de que lo tenga por el ser-en-sí, este ser se me manifiesta como insondable.

3. Retorno a la existencia empírica como mi mundo.—En las *reflexiones* sobre la existencia empírica, por virtud de las cuales busco en las varias formas el único mundo, *me parece haber perdido precisamente lo que es la existencia empírica.* Yo me olvido de mí mismo cuando me concibo solamente como una existencia parcial de un Todo o caso particular de una generalidad y no me conozco de otra manera. Por esto, partiendo de la objetividad absoluta, *retrocedo a la conciencia de mí mismo en mi situación.* El mundo, que objetivamente no tiene ya un centro, tiene el centro dondequiera. Yo estoy de nuevo en medio del mundo, aunque ya no objetivamente en un sentido que valga idénticamente para to-

dos. No existe ningún otro centro que el mío como ser que existe individualmente. La situación es punto de partida y término, porque sólo ella es real y presente. Pero, a su vez, sólo se me hace clara al pensarla en relación con la existencia objetiva del mundo que siempre de nuevo tengo que pensar como existiendo por sí, para siempre de nuevo anularla. No puedo aprehender mi situación sin seguir adelante pensando el mundo, ni puedo concebir el mundo sin retornar a mi situación, en la cual únicamente se hace valer la realidad de lo pensado. La situación es inevitablemente el modo de ser real de la existencia empírica.

Ciertamente que el hombre puede *libertarse de todo mundo peculiar* y seguir otras posibilidades. Penetra en todos los climas y zonas, puede apropiarse usos técnicos extraños y adaptarse a otros usos y costumbres. Sin embargo, esta movilidad no es absoluta. Todavía perdura una traba por virtud de la limitación de su existencia y por virtud de su anterior costumbre. Además, incluso puede intelectualmente cobrar una comprensión, si bien siempre frágil, por una posible trasposición dentro de lo extraño, en cuanto que todo lo transforma en algo general, tanto lo que ha abandonado de su propia existencia como lo que ha de asimilar de la nueva y extraña existencia. Pero siempre perdura lo *completamente presente, dado con mi existencia en el origen*, como lo insustituíble: esta comarca natal, esta herramienta, este modo completamente determinado de convivir, estos hombres determinados, estas tareas. Lo general se sustantiva en un absoluto singular, en cada caso distinto; pero esto, como tal, no está ahí para la orientación intramundana y como contenido de esta orientación —para ella no existe más que como la indiferente infinitud de lo peculiar y fortuito— sino «vitalmente», como conciencia de la realidad, y «existencialmente» en la conciencia «histórica» del verdadero ser.

Mi existencia empírica, como situación en mi mundo, retorna siempre a la *auténtica realidad*, pero entonces de otra manera que en la existencia empírica, que es sólo existencia *inmediata;* pues ésta ha quedado aclarada en toda existencia por virtud de las valoraciones fijadas, aun cuando particulares y relativas, de un ser objetivo, conquistado mediante la orientación intramundana. El conocerla pertenece entonces a esta *existencia empírica* y la relativiza, si quiere hacerse objetiva como existencia del mundo en general, cuando mi existencia, no obstante, siempre de nuevo retorna a algo particular.

4. La existencia empírica como objetividad de la «existencia».—Es conocida la satisfacción en lo general y su primacía. Yo mismo, en mi mera existencia empírica, soy lo dependiente y secundario; el mundo general encierra mi propia existencia y la domina; yo sólo tengo, por virtud del azar y de la suerte, espacio para mi existencia por un corto período de tiempo. Pero esta perspectiva, vista desde el mundo, no la reconozco como la última. Yo mismo en mi libertad, que me eleva sobre la mera existencia, soy consciente de un fundamento del ser, que sólo en la «historicidad» de mi existencia mundana se aparece. Este yo no se me presenta en ninguna parte como existencia en el mundo, pero la *existencia empírica en el mundo* es la *objetividad de la «existencia»* que, a su vez, no puede exirtir para un saber orientado al mundo, sino para la «existencia», como lo que ella ha aceptado y creado o rechazado y destruído. Este mundo, que ya no es mundo como existencia empírica y aún menos mundo como contenido del saber, es un mundo para la libertad, tanto hallado como creado por virtud de ésta mediante la penetración producida por la libertad, hecha en lo que, de otro modo, sólo sería singular y contingente con la profundidad «histórica» de una «existencia» que en ello percibe la lengua de la trascendencia.

5. Resumen.—El mundo, como totalidad de la existencia empírica de cada individuo en su mundo, era la *inmediatez*, de la cual sólo me percaté cuando la sobrepasé. *Había sido aprehendido un mundo objetivo y general*, pero desde éste se volvía necesariamente a la situación real presente, en la cual se patentizaba, partiendo entonces de otro origen, el *ser-sí-mismo de la posible «existencia»*, que, por su parte, concibió este mundo total como el lugar jamás descifrado en que se realiza asumiendo trabajos y tareas. En *ningún lugar* encontré *sosiego definitivo*. La totalidad de la existencia inmediata era una existencia sólo biológica, irrealizable para el hombre. Al rebasarla aprehendí estructuras generales y hechos del mundo en general, pero advertí, al propio tiempo, que cuanto más clara se me hacía la orientación en el mundo, tanto más decisivamente caía en lo insondable, si pretendía tomar lo general por el ser. El retorno al propio mundo de la existencia empírica aprehende a ésta con el carácter único e insustituíble que tiene para mí, introduciéndola, sin embargo, en el mundo objetivo, sin el cual yo, en mi angostura, quedaría aniquilado inmediatamente. Este mundo general invade el mundo de la propia exis-

tencia cuando pienso objetivamente; pero, a su vez, queda invadido por éste cuando me hago consciente de que el fundamento de toda mi existencia empírica está en la «existencia» como mi auténtico ser. Pero justamente entonces esta totalidad de mi existencia empírica penetrada por la «existencia» ya no se basta a sí misma, a su vez, sino que se concibe como fenómeno, como manifestación, y mira a una trascendencia que nunca se convierte en mundo, sino que no hace más que ocultarse y desaparecer al hacerse mundo; una trascendencia que, sin estar ella misma ahí, da a todo lo mundano el carácter de escrito cifrado.

Así, pues, los conceptos de mundo como conceptos de la existencia empírica son tres: la *totalidad de la existencia empírica inmediata* (objetivada en la historia y la biología), la *existencia aprehendida retrospectivamente como mi existencia* (la realidad que lo incluye todo para mí) y la existencia empírica como *objetividad de la posible «existencia»* (la manifestación objetiva de la «existencia», que sólo se dirige a «otra existencia»). La existencia empírica tropieza en cada uno de estos tres peldaños con el mundo como la objetividad de valor universal de la realidad empírica, en el primero de hecho, en el segundo ya conscientemente, en el tercero leyendo el escrito cifrado del ser trascendente.

6. El mundo como realidad objetiva.—La realidad objetiva, que hasta ahora se presentó como el polo contrario de la existencia subjetiva, ha de determinarse ahora expresamente en su propio sentido. Es el mundo que, como lo *otro*, que existe por sí mismo, ha de ser conocido con validez universal. El mundo *como la existencia subjetiva*, sería en todas sus formas *objeto* para este saber y como un objeto *junto a otros*, pero de tal suerte que esta existencia subjetiva nunca queda agotada al hacerse objeto. El mundo, como existencia empírica, no es para el saber más que una realidad específica como vida y conciencia, junto a lo inanimado, que no es, a su vez, mundo como existencia, sino que se presenta en ésta.

La realidad del mundo, como cognoscible que es, debe ser *conquistada*. Es lo que nunca tengo inmediatamente, sino que, por virtud del pensamiento, sólo mediatamente me cercioro de ello cuando descubro o invento.

Cuando me hago consciente de mi existencia empírica en mi situación, ya tengo siempre por tradición y propia experiencia un saber del mundo del que estoy *incuestionablemente cierto*, pero

que, cuando lo interrogo críticamente, aparece entremezclado de prejuicios. Las esperanzas que había fundado sobre este saber se muestran sólo en parte justas, porque este saber del mundo está lleno de fantasmas. *Preguntar* es el signo de la crisis, por la cual yo me he desligado de una existencia empírica en la que yo sabía de mi mundo como si fuera evidente, sin reflexionar. Entonces despierto de la existencia empírica viéndola *como un mero vivir en un mundo* a una *existencia de conocimiento como la aspiración a un punto imaginario fuera del mundo*, frente al cual todo está como mundo cognoscible con validez universal. Yo no cejo en este afán; tampoco en el peligro de que yo y el mundo descendamos en lo insondable; me impulsa la pasión, que sabe que el camino por donde impulsa, el camino del conocimiento objetivo, aun cuando no conduce a la auténtica verdad, significa la condición para alcanzar la verdad. En lugar de no hacer más que vivir en mi mundo me hago investigador. Esta *crisis*, que lleva a *un querer saber originario*, es un origen del filosofar.

Ahora aprendo a diferenciar entre lo que es *real* y lo que es *ilusión* y sólo en ciertas situaciones aparece como real. Ahora el mundo es para mí la existencia empírica en el espacio y el tiempo, comprobable por la percepción sensible en una experiencia repetible o por inducción de algo que, conforme a leyes, está enlazado con la experiencia sensible. La existencia del mundo ya no es mi existencia empírica en mi mundo, sino realidad objetiva. Puesto que ésta no me es dada por sí misma, sino que debe ser buscada, el mundo es ahora la existencia empírica separada del indiferenciado conjunto de las subjetividades, comprobable e idéntica para todo el mundo.

Las *ilusiones* son, a su vez, *realidad* como vivencias del sujeto. Después de haber sido desenmascaradas pueden ser vistas, desde el punto de vista de un saber, en su formación, como modos de la existencia subjetiva.

Pero qué es empíricamente *real* constituye en todas las ciencias una pregunta cuya respuesta definitiva sólo hasta el fin de la futura investigación sería posible. El carácter específico de la ciencia consiste en poder aplicar sus criterios y poseer la sensibilidad crítica, que *continuamente examina y pone a prueba lo empírico*, tanto contra los prejuicios de la ciencia consolidada, según la cual, por ejemplo, no puede haber un cierto fenómeno afirma-

do, como contra las apresuradas esperanzas que tratan ya como real lo que todavía no está, en absoluto, comprobado.

Si la separación se realiza entre lo empíricamente real y las ilusiones subjetivas, y si después el mundo es pensado como la totalidad de lo que es real objetivamente, entonces, en la *conciencia del ser* del yo, hay *algo roto*. Lo que se ha llamado la desdivinización del mundo, reconocida por Max Weber como *desencantamiento* de la existencia por virtud de las ciencias, es la expresión de esta ruptura. Sin embargo, perdura la cuestión de si antes no era mejor; si la verdad, cualquiera que sea, no es lo mejor, o si las ilusiones eran algo más que nada, y si, aunque se las descubra como engaños, no queda destruído con ellas un otro que es preciso conquistar por nuevos caminos. Esta ruptura es inherente a la existencia del hombre como tal. Los mitos y las filosofías la colocan al principio en el devenir del hombre por virtud del *pecado original*. Sin embargo, es sólo como si algo se hubiera roto. En verdad, siempre está, con el conocimiento, la ruptura. Pero el estado feliz pasado es una visión mítica. Yo me encuentro cuando pienso —y sin pensamiento yo no soy, en general, para mí— siempre ya en la ruptura, y busco el Todo y lo Uno, que con sólo el saber de la orientación intramundana no puedo alcanzar —por el contrario, constantemente vuelve a quedar roto—, pero que sin ella no hay más que ilusión. Anteriormente, como existencia irreflexiva, no existía ningún Todo verdadero que yo habría perdido. El Todo existe solamente para mi representación en forma de recuerdo y en forma de un futuro, de suerte que sólo en una dirección trascendente, que rebasa el tiempo, puede llegar a ser aprehendido.

Al filosofar, diferenciamos la orientación intramundana en el sentido de investigación de la realidad objetiva, la aclaración de la «existencia» como llamada y apelación a la mismidad, y la metafísica, como la busca de la trascendencia. Pero el verdadero ser únicamente lo encontramos allí donde *los tres modos de ser* de mundo, «existencia» y trascendencia se entrelazan para nosotros oscuramente *en uno*, de suerte que ninguno exista sin el otro. Esto no se consigue con validez general ni definitivamente, sino sólo «históricamente», en cada caso irrepetiblemente, en el súbito momento del auténtico ser-sí-mismo que, estando por completo en el mundo, tiene en él la trascendencia ante sus ojos. Pero *en la existencia temporal* los tres modos de ser siempre están separados.

Se buscan entre sí y se encuentran tanto mejor cuanto más distintamente es aprehendido cada uno en su especificidad, porque entonces cada uno se convierte en la absolutización de un modo del ser, mientras que, cuando se entrelazan confusamente —por ejemplo, con el propósito de satisfacer a la vez a la inteligencia y las necesidades del alma mediante la reunión de los resultados de las ciencias—, fluctúa incesantemente. Solamente la *orientación intramundana, que investiga más incondicionalmente*, se convierte, en la ruptura de la totalidad de la existencia, en medio del «existir», y enseña a barruntar la trascendencia.

7. La realidad de la existencia empírica y el mundo objetivo no existen más que el uno por el otro.—La orientación científica en el mundo es el camino a través de lo que está ahí, que yo, abandonando mi seguridad en el mundo, sigo como «conciencia en general» para encontrar la realidad objetiva. Esta realidad objetiva es lo Uno sólo como el plano de lo general, pero no lo Uno en concepto del ser cerrado en sí mismo. En lugar de concebir el mundo como un Todo me oriento en él mediante un conocimiento que siempre es particular. Mis *conceptos del mundo son conceptos fácticos de realidades particulares*, no de toda la realidad. El mundo se me hace real en forma de muchos mundos. Estos resultan *de las realidades de mi existencia empírica*, que yo, *distanciándolos como lo Otro en el mundo objetivo*, me contrapongo, sin poder dejar de vivir como existencia empírica en estas realidades.

Así, pues, yo estoy, *como ser vivo*, en permanente trato con el contorno físico; realizo como cuerpo las funciones del metabolismo, de las percepciones sensibles, del movimiento; pero, al mismo tiempo, miro esta *vida* con ánimo de investigador, la conozco fisiológica y psicológicamente como si estuviera fuera de ella —vivo en un paisaje, pero yo me desligo de él y conozco la *Naturaleza* en su determinabilidad, cuando ya carece de alma como paisaje, como lo absolutamente Otro, que no responde, sino que sólo está ahí como objeto—. Por la relación consciente de la naturaleza física con mis necesidades y fines dirijo mi actividad hacia ella; entonces el mundo natural se convierte para mí en *mundo de uso*. Yo manejo al principio los utensilios tradicionales; después les planteo, por así decir, cuestiones, veo sus defectos y los modifico por una aclaración de fines y medios. El mundo tradicional de las habilidades, de la habitación, de los modos de

preparar los alimentos y de la comida se transforma en *técnicas*, las cuales, examinadas y profundizadas constantemente, rinden infinitamente más, pero también me separan del mundo en que yo existía como una existencia sin problemas. El mundo como vida, como naturaleza y como técnica, surge de la investigación y la invención tomando el punto de vista desinteresado de un yo puntiforme, sustituíble a discreción, desde el cual yo me oriento contemplativamente y activamente sobre el ser objetivo en perspectivas.

Pero, además, yo estoy como *ente social* en relaciones que no he buscado ni creado. Yo me encuentro ya, cuando puedo preguntar conscientemente, en los ilimitados entrelazamientos de la peculiaridad de las instituciones y la dependencia de las relaciones establecidas por la voluntad de los hombres. Conozco esta *sociedad*, diferenciándola de la Naturaleza, como un segundo mundo, y la acción en él como esencialmente distinta del manejo técnico del material suministrado por la Naturaleza. La acción política, económica, profesional se orienta a las acciones posibles y reales de los demás. El mundo como Naturaleza se concibe como si fuera permanentemente él mismo, pero el mundo, como sociedad, como si su estado ocasional pudiera cambiar no sólo en sus formas particulares, sino en total. Yo vivo al principio, sin problema, en la familia y las asociaciones, en la sustancialidad de una presente solidaridad; espero los acostumbrados resultados y regularidades en el camino de la existencia, sin pensar, en general, en otra cosa como posible; vivo en un mundo urbano o campesino, en las formas y deformidades de la sociabilidad y de los usos. Pero después examino y exploro este estado del mundo en el que me encuentro, lo comparo con otros y me transformo en sociólogo. Con ello me desligo de la firme sustancia de la existencia histórica. Yo la transformo, como en todo saber lo sabido, en algo general y relativo; trato de concebir los estados del mundo desde sus raíces y en sus consecuencias, y los considero como totalidades de existencia. Pero forzosamente tengo que retroceder de continuo a mi propia existencia empírica, aun cuando se me aparezca falta de toda significación, pues sólo como existencia empírica particular y concreta existo ahí. En la orientación sociológica en el mundo experimento no sólo lo que se puede hacer convenientemente en la sociedad, sino la absoluta diferencia entre la existencia del mundo como objeto conocido desde puntos de vista relativos y la existencia mundana propia de cada uno.

en la cual se me hace sensible que lo que está en el fondo de aquello es siempre más que lo que es posible conocer.

El mundo real como objetivamente empírico, que concibo como *mundo de la Naturaleza, mundo de uso, mundo técnico, mundo social, económico, político*, está, por tanto, desligado del presente concreto de la existencia empírica, desde la cual y para la cual es conocido. El mundo real se convierte en un mundo que el pensamiento, partiendo del presente experimentado, transforma en una totalidad trascendente, la cual sólo manifiesta su realidad mediante la experiencia en este presente. Aunque es pensado como una realidad válida universalmente, que es la misma para toda «conciencia en general», constantemente encuentra su *verificación* tan sólo *en la situación real de la existencia empírica de un individuo*, en cada caso. Pero éste, como conciencia cognoscitiva, es en principio, aunque no siempre, efectivamente, sustituíble en su experiencia que cualquier otro puede realizar también. La experiencia observadora, experimental, casuística, la experiencia astronómica, médica, psicológica, sociológica están siempre enlazadas a situaciones; las unas, a situaciones que se pueden restablecer siempre o repetidamente; otras, a situaciones que retornan análogamente; otras, a situaciones que no se presentan más que una vez. Para entender lo que verdaderamente conozco por experiencia tengo que aclararme, por todas las ciencias, en mi existencia inmediata, el sentido de las situaciones en las cuales solamente se realiza la comprobación de los conocimientos alcanzados.

EL MUNDO COMO DADO Y COMO PRODUCIDO

Yo soy en un mundo en que experimento lo que encuentro al llegar a él, y yo produzco mi mundo como si fuese querido por mí. En tanto el mundo está dado, su conocimiento se funda en descubrimientos; en tanto que es producido, en invenciones.

Como el mundo está dado, en parte, a la existencia en lo que se utiliza, consume y goza, y en parte está producido para estos fines, cuando se piensa aisladamente lo que sólo es dado o lo que sólo es producido, se llega a dos aspectos construídos e irreales contrapuestos:

En un lado está la *existencia paradisíaca*, en la cual todo lo que deseo, lo que quiero contemplar y gozar se me ofrece por sí

mismo; necesidad y satisfacción son entonces una misma cosa; allí viviría en un mundo que ya no me sería en absoluto consciente como mundo; yo, no siendo más que un necesitar y un satisfacer exentos de dolor, me quedaría, sin tiempo, en la estabilidad de una felicidad constantemente realizada. En el lado contrario está el mundo como *lo totalmente producido*; allí el individuo es una ruedecilla en la enorme maquinaria. Lo que ha elaborado ya no lo conoce como producido por él; satisface todas sus necesidades, sin darse cuenta exacta de ellas, por la actividad de los demás que trabajan como él y a los cuales, con su actividad, sirve como los otros a él. Todos viven, como él, sin mundo, satisfaciendo sus necesidades por medio de materias y cosas sustituíbles, siempre idénticas; todos están en una completa dependencia mutua respecto a la adquisición de los materiales de la existencia material, y, sin embargo, sin una relación personal necesaria. El carácter calculable de la marcha de esta infinita maquinaria de la producción no deja margen para otra libertad que la de poder mirar.

El mundo *real* está situado entre estos límites, que, por carecer de mundo, sólo pueden ser pensados en abstracto. El carácter inacabado del mundo le hace fluctuar entre lo dado y lo producido. Si llegase a ser lo uno totalmente, ya no sería mundo.

El mundo, como lo Otro, *nunca es dado solamente.* Tal como me es dado, sólo se me hace accesible por virtud de mi actividad. No es posible hacer ninguna experiencia sin que yo me comporte de algún modo. En la medida en que me comporto limitándome a recibir, el mundo se me desvanece en un hecho dado indeterminado, indistinto. Yo lo aprehendo y se me manifiesta como lo Otro, que yo no produzco, sino que encuentro cuando me recojo en mí mismo.

El mundo, como lo Otro, *nunca es producido solamente.* El producir más decisivo se realiza aprehendiendo de nuevo lo que está dado originariamente, que sólo por este camino se patentiza. Incluso en la organización técnica del mundo, la existencia temporal en la peculiaridad localista, de las características humanas, de las condiciones accidentales, provoca constantemente tensiones entre el plan y el resultado, las cuales imposibilitan que se forme un mundo consistente y cerrado del usuario y lo usado, que sería, a la vez, un mundo sin alma y sin conciencia. Estas tensiones hacen variar la medida del radicalismo calculador en la

concepción técnica, y de la ordenación en la racionalización de una totalidad relativa. La peculiaridad deja margen para la historicidad de la existencia empírica que se cumple realmente. Pues contra la técnica, que el hombre se crea a sí mismo por virtud de su sociedad, él se defiende en cuanto la técnica pretende cobrar un carácter absoluto como regulación válida generalmente del trabajo y la vida. Desde su otro origen concibe justamente las discordancias, los vacíos y particularidades en los cuales la racionalización encuentra sus límites. Lo que él, como conciencia con entendimiento y voluntad dirigida a fines, quisiera eliminar se le convierte por su resistencia en la posibilidad de su ser-sí-mismo. A todo hombre particular, como quiera que viva, le es necesaria, para cerciorarse de sí mismo, alguna existencia empírica en la cual encuentre de nuevo su mundo, y, por muy angosto que sea, el pequeño mundo de la propiedad y de la continuidad personal; el mundo mayor del círculo profesional, de los planes posibles y de la convivencia en la coproducción; el mundo que, como tradición, nos habla desde la historia.

La orientación investigadora en el mundo concibe como realidad empírica lo mismo lo dado que lo que se produce. Pero nunca llega al fin. Lo producido se convierte, a su vez, en lo dado, y lo dado tiene en sí una ilimitada posibilidad de modificación que le convierte en material para un nuevo producir. La existencia empírica era el angosto punto de partida desde el cual fué buscado y concebido el segundo mundo, pero se convierte siempre de nuevo en la verdadera realidad, en la cual debe encontrar toda amplitud para no deslizarse en lo insondable como una vacua abstracción. Puesto que todo lo que es es visto y hecho, y sólo se acredita como realidad en las situaciones concretas de la vida, se presenta la cuestión de si, en general, hay un mundo objetivo o una existencia omnicomprensiva como realidad empírica, si hay un cosmos y una imagen del mundo que sea la verdadera para nosotros.

COSMOS E IMAGEN DEL MUNDO

Pensar el universo (cosmos) es un pensamiento arrebatador. En lugar de lo que está ahí, en lo cual yo estoy, aprehendo lo Uno, que es todo. Pero esto no es más que un pensamiento. Yo existo como el ente que concibe la idea de rebasar toda existencia particu-

lar en el mundo hacia un Todo; pero, en verdad, aun en este mundo sólo soy un otro yo para los otros, y como tal, para ellos como para mí, sólo una partecilla. Sin embargo, soy una parte de carácter muy singular: soy el que, estando como casi nada a punto de desaparecer en un punto de la inmensidad del espacio y del tiempo, sin embargo se dirige, conociendo, al Todo, como si pudiera abarcarlo. El ser-yo no se agota con este ser-parte. Pues, o bien se apodera del cosmos en imagen, y tiene en la «imagen del mundo» el Todo, en el cual, al conocerlo, se transforma sin serlo de hecho, o bien reconoce la imagen mundial del cosmos único como ilusión, y concibe el mundo como no existiendo por sí, pero concibiéndose en él como un ser, que ni se agota con la insostenibilidad de la imagen única del mundo ni tampoco con su ser parte del mundo.

Yo soy como existencia empírica una parte, lo mismo que los demás Yo y las cosas que se me presentan. El cosmos sería todo lo que existe empíricamente. Pero este todo sólo es un concepto para la tarea de progresar indefinidamente en la orientación intramundana; no un concepto cuyo objeto pueda presentárseme a la vista o que en la serie de las percepciones pudiera ser alguna vez completamente presente; es un concepto que no me deja hacer alto en ningún límite cuando, avanzando entre las cosas, intento y quiero saber todo lo que ahí existe; pero es un concepto problemático si trata de concebir el cosmos como un ser que hay.

«Mundo», como concepto para la totalidad de la existencia empírica, tiene dos significaciones posibles: primera, la suma infinita de todo ser-objeto y ser-yo, que se presenta en cada caso como existencia empírica; «mundo» es entonces nada más que «toda» la realidad objetiva; segunda, la totalidad de la existencia subjetiva referida a sí misma, y por esto cerrada en sí. La existencia empírica, como suma de lo que se presenta, sería en verdad sólo un mundo único, porque todo está en el único plano de lo experimentable empíricamente, pero esta existencia empírica no es la unidad del mundo por el hecho de ser inoclusa e infinita. La existencia empírica como totalidad sólo la hay, de hecho, relativamente como el ser del sujeto en su mundo y como aspectos particulares del mundo de la «conciencia en general» en la investigación. Estas múltiples unidades cósmicas existen cada una por sí, pero no son el cosmos.

Para llegar al cosmos tendría, por tanto, que cogerse uno de

los dos polos, la realidad objetiva o la existencia subjetiva, y ampliarlo utópicamente hasta su perfección y acabamiento. Al rebasar la realidad objetiva, metódicamente limitada en cada caso en el saber; al rebasar su desgarramiento e infinitud, la totalidad indefinida de una realidad cósmica, que se forma por medio de una acción recíproca universal, quedaría pensada en pensamientos vacíos por el hecho de ser solamente formales. Rebasar la finitud de la existencia subjetiva sería pensar una existencia infinita que lo incluyese todo, en un pensamiento descarriado en lo imposible, pues la existencia empírica es, por esencia, finita; sería dejar de ser existencia si fuera infinita y, de ese modo, todo.

Ninguna existencia empírica del mundo —ni un universo como «totalidad», ni un *totum* como «conjunto»— puede concebirse adecuadamente en una imagen por el conocimiento. En vez de una realización actual, que nunca tiene fin, puedo hacerme la imagen del conjunto de la realidad única. En lugar de una suma infinita de cosas y «yoes» existentes, queda pensado como un conjunto relacionado en sí, como *cosmos*, anticipadamente como si se le conociera. Es, en efecto, una imagen del mundo, pero no la imagen del mundo único. El mundo no se cierra nunca verdaderamente en una imagen porque, de hecho, no está ahí como un mundo cerrado, no existe por sí, y así, en toda orientación intramundana que se realice ahora y en el futuro siempre tiene que mostrarse como desgarrado. La imagen del mundo existe como imagen de un conjunto en el mundo, pero no del conjunto del mundo, el cosmos de la brillante y seductora expresión, en el cual el conjunto de la existencia empírica del sujeto en su mundo —como el conjunto ordenado y seguro de una vida existente que en él se reconoce— se funde en uno con el «todo» de un mundo objetivamente investigable, que se distancia como objeto. Pero el cosmos tiene que ser desgarrado si ha de realizarse ilimitadamente una verdadera orientación empírica en el mundo. El cosmos únicamente puede ser verdadero como el mundo respectivo de una existencia «histórica».

La existencia empírica del mundo como totalidad de una vida en su mundo, que lo ha encontrado y producido al mismo tiempo, es, como objetividad, el estado en el mundo de una existencia humana, en cada caso. Si bien está relativamente cerrado es sólo, como un conjunto, la parte en aquel mundo que sería toda existencia errando en lo indeterminado. Tampoco este «universo»

de un estado humano en el mundo se convierte verdaderamente en imagen. Es conjunto posible como un *producto*, en parte originado biológicamente, en parte proyectado y producido conforme a plan, en parte originado como un conjunto sin plan, a pesar de las conexiones de la acción planificada. Unicamente se le puede conocer al disolverle en las relaciones que tiene en sí mismo y hacia fuera, pero no es cognoscible en su núcleo. Se le puede conocer del modo más originario allí donde yo o un Yo inteligible empíricamente sabe y quiere un plan y una finalidad. Yo conozco como mundo, no la totalidad histórica de una idea, sino que conozco mundo donde un Yo y muchos Yoes aparecen actuando, crean productos y de este modo fabrican mundo. En la orientación intramundana no conozco más que las relaciones de una existencia empírica con su mundo, ni una existencia empírica en sí ni un mundo en sí, sino su ser uno en el trasiego para la elaboración de los *productos*. Entre estos conjuntos del mundo hay algunos que no sólo conozco, sino en los cuales yo mismo vivo. Mi orientación intramundana, la cual convierte este mundo mío en objeto para mí, es el camino y el fundamento para que yo tenga clara conciencia del mundo en mi mundo, precisamente porque toda representación en un conjunto cognoscible objetivamente tiene que ser desmembrada. En este mundo soy rechazado a mi auténtico ser y soy éste tanto más decisivamente cuanto más claramente experimente y penetre por el pensamiento lo objetivado, accesible a la orientación cognoscitiva en el mundo.

MUNDO Y TRASCENDENCIA

Yo diferencio las cosas en el mundo y a mí de ellas, pero ya no diferencio el mundo de algo Otro, a no ser que yo trascienda, es decir, «rebase» el mundo. En la orientación intramundana *no tengo necesidad* de hacerlo, pues al orientarme en el mundo siempre pregunto por cosas en el mundo, no por el mundo en general, que nunca se me presenta y nunca puede presentarse. Ni tampoco tengo *ningún motivo*, pues todos los límites están en el mundo, y, por mucho que yo avance, el mundo sigue siendo todavía lo envolvente en lo que yo puedo seguir avanzando. Y *tampoco tengo capacidad*, pues por los métodos de la orientación intramundana no es posible un trascender.

«Universo» ya es, por tanto, la idea que trasciende sobre toda orientación real en el mundo hacia una orientación completa y perfecta en el mundo. Pero, como quiera que éste se rompe en el desgarramiento de la existencia empírica, la cual es concebida dentro de los límites de la orientación intramundana, así la idea del «universo», al fracasar, allana el camino para trascender sobre el mundo.

Si el mundo fuese todo, entonces el conocimiento del mundo significaría conocimiento del ser en absoluto. El mundo no sería sólo existencia empírica, sino ser-en-sí. El verdadero ser sería el «universo». Por tanto, son posibles *dos grupos de conceptos del mundo*, según que el mundo se piense en sí, sin un Otro, o como fenómeno respecto a la «existencia» y la trascendencia.

Desde el punto de vista de *la pura orientación en el mundo*, el mundo es lo que existe permanentemente. No tiene principio ni fin, ni cambio; sólo dentro de él cambia todo y todo tiene principio y fin. Ha sido y será en el tiempo infinito. Si pienso este mundo espacial y matemáticamente como universo astronómico, o temporal y dinámicamente como Naturaleza, la cual es existencia empírica sometida a leyes, que solamente como cognoscible se me puede presentar, siempre tengo yo en el pensamiento un algo que lo rodea todo, que perdura indefinidamente, que, como universo que se basta a sí mismo, descansa en sí en su existencia indiferente, más allá del cual no se puede preguntar por nada.

Pero, desde el punto de vista del *trascender*, este mundo sólo es existencia empírica que no existe por sí, sino que sólo es fenómeno. El hombre, en cuanto no es mera parte del mundo, sino que puede ser libremente sí-mismo, es posible «existencia». Como «conciencia en general» se le presenta el mundo en la orientación intramundana como mundo, pero como «posible existencia» se le abre en el mundo la trascendencia. Para el hombre, como posible «existencia», el mundo pierde su indiferencia. Para él, como vida existente, es el mundo objeto del deseo, del cuidado, del goce, de la utilización; pero, como posible «existencia», el mundo es para él aquello en donde y por virtud de lo cual se refiere, con otra «existencia», a la trascendencia. El mundo es el lugar temporal de la «existencia» [2].

[2] La palabra alemana «Welt», mundo, significa (según Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) en alto alemán «weralt». «Wer» significa como en «Wergeld»: varón, hombre; «alt» es «Alter», edad. «Welt», según este origen,

El mundo que ya no existe indiferentemente se hace *equívoco*. Como mundo es conocido y producido técnicamente. Pero ese mundo no es solamente el mundo dado y el mundo producido, sino que ambos son otra vez penetrados por el sujeto que se relaciona con ellos. El mundo ya no es sólo el ser existente, independiente, utilizable y servicial, sino lo que yo amo y odio y vivifico por encima de toda conveniencia y utilidad. En lugar de no hacer más que usarlo y producirlo para el uso; en lugar de eso, aclarando mi comportamiento respecto a él y cerciorándome en el objeto, vuelvo a producirlo para mí en el conocimiento exento de finalidad y en la creación artística que ya no sólo me orientan en el mundo, sino que actualizan el ser del mundo como si fuera sorprendido realmente. El mundo es, bien como simple mundanidad, la existencia empírica ciega y opaca, o bien, si se le considera fenómeno, se convierte en el lugar de la decisión del ser de la «existencia» referida a la trascendencia. Su equivocidad consiste en que puede ser constantemente las dos cosas.

Por tanto, el mundo retiene el doble sentido de poder ser sólo mundo en concepto de mundanidad o recibir, por la referencia a la trascendencia, su ser. Sólo es mundo cuando el hombre, olvidando su posibilidad «existencial» como origen y término, le desea como tal; entonces la mundanidad le encadena a los afanes de la vida y cuidados de la existencia, a la duración que como tal tiene por el ser. Olvida la transitoriedad o desespera, al mirarlo, ante su absurdidad; al estar caído en este mundo, éste pierde para él su transparencia; al codiciar el mundo, éste se le queda sin relieve y sin brillo. Pero el mundo puede ser mundo en el sentido de fenómeno para una «existencia» que vislumbra la trascendencia cuando, a pesar de ser incompleto en sí y no existente por sí, es en su temporalidad, juntamente con el hundimiento de todo, expresión del ser auténtico que se concibe en él.

El mundo como pura mundanidad sin fundamento y el mundo como fenómeno no se pueden pensar en el mismo plano. Para la orientación mundana que investiga científicamente no existe

es edad de los hombres o tiempo de los hombres. La palabra significaría el tiempo de una generación, la época, medida por la existencia humana. Este sentido ha de ser comprendido como traducción de la palabra cristiano-latina «saeculum», la cual —originariamente, «época»— significa mundo. La palabra «mundo», que para el hombre moderno significa lo consistente, lo perdurable, que está por sí mismo ahí, como lo que no ha devenido, como lo imperecedero, significó, por tanto, en su origen lo contrario.

más que aquella mundanidad sin substrato fundamental. El mundo en su transparencia, como lenguaje y posibilidad del auténtico ser, no es un conocimiento que tenga validez general, accesible aun sólo como pregunta. Pero cuando hablamos de él también inevitablemente se habla objetivamente de lo que trasciende sobre lo que se puede saber como si fuera cognoscible. Así, pues, todo modo de expresarse como tal es falso. Si yo realizo una tripartición coordinada: el mundo existente y frente a él, allí, la trascendencia, aquí el Yo de la posible «existencia», o si niego el mundo por incompleto y propiamente no existente, y en él, como escenario que se desvanece, pienso el yo dirigido a la trascendencia, o si pienso el mundo como existente por sí mismo, de suerte que yo y el mundo, y en ambos la trascendencia, están presentes a la vez, ninguno de ellos sin el otro, siempre ocurre que el objeto de la orientación intramundana sólo es el mundo como mundanidad, como existencia empírica permanente y como utilidad. Por mucho que me acerque al límite nunca rebaso en el conocimiento de la realidad lo fáctico y lo válido universalmente.

Pero si la «existencia» se objetiva como mundo y la trascendencia toma figura en el mundo, entonces esto que viene de fuera de él se convierte inmediatamente también en objeto de la orientación intramundana. Sin embargo, existe un salto desde el conocimiento objetivo de la orientación intramundana al pensamiento existencial de aquella objetividad en que «existencia» y trascendencia se aparecen. El conocimiento objetivo prescinde del sujeto del que conoce y sólo ve puras objetividades; por tanto, a lo que viene de fuera del mundo, al hacerse objeto de la orientación intramundana, se le roba el alma. En cambio, la actitud «existencial» no concibe ninguna objetividad pura, sino que, por virtud de su propio ser, ve la realidad del ser-sí-mismo en su «historicidad» que encuentra objetivamente. En la mundanización del ser siempre queda algo atrás; lo que conozco como realidad empírica no es como tal aquello que es en sí mismo. Lo que soy «existencialmente» ya no lo soy nunca cuando lo hago objeto del saber. Mi existencia empírica, convertida como totalidad de la existencia en objeto de investigación, permite que yo mismo me deslice a través de las mallas de la red cognoscente. Pero el saber de la orientación intramundana tiene la tendencia a confundir lo que ella sabe con el auténtico ser, aquello que, en principio, es cognoscible para ella con el ser-en-sí.

CAPITULO SEGUNDO

LIMITES DE LA ORIENTACION EN EL MUNDO

La orientación en el mundo, como ciencia, significa conquistar una *existencia* empírica independiente de la subjetividad del *cognoscente*. Su pasión es saber lo que, indemne al cambio de los tiempos y a la individualidad «histórica», siempre y en todo lugar, y por encima de los hombres, es válido para todo posible ente racional.

En realidad, la posesión fáctica del saber no es independiente. El hecho de que sea conquistado y concebido y cómo lo sea depende de condiciones históricas, psicológicas y sociológicas. Pero su validez es independiente. Esta validez existe como la existencia empírica respecto de la cual vale, aun cuando nadie la conozca. Las leyes naturales y las normas lógicas tienen validez y sentido antes de ser descubiertas. Lo que existe empíricamente está ahí, aun cuando nunca caiga en la esfera de un ente consciente, desconocido; aunque no exista para nadie.

Pudiera parecer que no existe aquello de lo cual nadie sabe. No tiene ningún sentido hablar de la validez del teorema de Pitágoras como de algo que existía antes de que fuera descubierto o de la existencia de un reino vegetal que ningunos ojos han visto. En cambio puede decirse que el sentido de la investigación científica precisamente se dirige a lo que existía antes de haber sido conocido; como tal, de esta manera, es pensado lo conocido. Para esta investigación no hay lo que, en principio, nunca podría ser conocido, pero sí todo aquello que todavía no es conocido. De aquí que pueda investigar como existencia empírica lo que, más allá de la perceptibilidad directa, está o estuvo con ella en cone-

xión inferible. A esta investigación se abre el tiempo infinito del pasado, del cual ningún hombre, aunque sí otras realidades, ha dejado sus huellas. Aprehende un sentido válido con plena conciencia de que no lo produce por virtud de la actividad investigadora, sino que lo descubre.

El mundo de la ciencia encadena al hombre como investigador de una peculiar manera. Después de que ha abandonado la simple existencia empírica, que no hace más que vivir encerrada en sí misma, y se ha convertido en un ente consciente, pensante, queda en esa existencia empírica inseguro sobre lo que ha de esperar, inquieto por todo lo que le sorprende, angustiado en el no-saber; pero la ciencia le proporciona, en la medida que lo consigue, un saber *impositivo* [1] *de validez general* como un firme asidero al que puede abandonarse confiado. En la existencia empírica está abandonado a la sinfinitud [2], desciende en lo insondable, no puede dar razón de nada; la ciencia le enseña *a dominar lo sinfinito*, de modo que puede preverlo o anticiparlo para todos los casos posibles. En la existencia empírica todo se desmorona y dispersa en la multiplicidad: la ciencia le muestra la *unidad de lo cognoscible*; la ciencia concibe un todo sistemático en que todo está conexionado con todo.

Ni el saber impositivo, ni el dominio sobre lo sinfinito ni la unidad son una adquisición que pueda conseguir la aprehensión inmediata. El desarrollo histórico de nuestro conocimiento humano es el *camino* siempre en peligro, conquistado por virtud de la *autocrítica* y de *felices ocurrencias*; se escalan los peldaños, pero el fin no es visible. La discriminación de la ciencia, como el saber de validez universal, propio de la «conciencia en general», separándola de la existencia empírica con su subjetividad y multiplicidad no es la separación de un imperio ya definitivamente conquistado,

[1] Traduzco siempre «zwingendes Wissen» por «saber impositivo» en vez de «saber necesario», como es costumbre. (N. del T.)

[2] Como se verá más claramente después, había que marcar también en castellano la diferencia que Jaspers establece entre *endlos* (sin término, literalmente) y *Endlosigkeit* (la cualidad de no tener término, como la serie de los números), de una parte, y *unendlich* (infinito) y *Unendlichkeit* (infinitud), de la otra. Por esta razón introduzco para los dos primeros términos los neologismos *sinfinito* y *sinfinitud*. La diferenciación de Jaspers es la que ya había hecho Aristóteles entre «infinito potencial» e «infinito actual» (véase artículo «Infinito» en el *Diccionario de Filosofía*, de J. Ferrater Mora). (N. del T.)

sino del camino o método de la verdadera orientación intramundana.

Por virtud de esta separación se originan *dos límites*: por un lado el límite respecto a aquello de lo que ha sido separado y, por otro, el límite que surge inesperadamente en el camino mismo.

El primer límite se encontró por el hecho de que, para aprehender el objeto puro, *se prescindió de algo* que tenía que ser eliminado como un Otro, a fin de alcanzar la verdad de universal validez. Lo otro fué considerado a fuer de subjetivo, como error de perspectiva, como valoración arbitraria, como un simple punto de vista para, trascendiendo sobre ello, conquistar lo que existe objetivamente, a lo que solamente llega el sujeto individual cognoscente. Lo excluído se hace a su vez objeto, como tema de los estudios psicológicos e históricos, pues la subjetividad, aun como engaño e ilusión, también estaba ahí. Como vivencia psíquica, la creencia y el absoluto experimentado subjetivamente es, no obstante, en sus manifestaciones un objeto empírico en el mundo, que, ciertamente, tiene la propiedad de cambiar y desarrollarse históricamente, pero por esto no deja de haber sido real en algún tiempo, y en este concepto pertenece al contenido de la historia de los mitos, de las religiones y de la filosofía. Pero eso que ha sido eliminado ya no sigue siendo al convertirse en objeto de investigación empírica lo que antes era. Convertido en objeto se le ha robado el alma. Aun en las actualizaciones más comprensivas, más inteligentes, sólo es considerado desde fuera en comparación con la fe y seguridad que en ello se tenía originariamente. Como «posible existencia» me doy cuenta de que, en mi ser investigador, en concepto de «conciencia en general», he anulado, excluído para mi lo que, por esta conciencia nunca me puede ser accesible tal como es ello mismo y de que el mundo de la «conciencia en general» no es, por tanto, todo. Desde este límite en el cual, para la ciencia, lo que ella ha eliminado ya no es conocido como lo mismo que era y ni siquiera puede ser ya sentido, ya nos dejamos hablar por la aclaración de la «existencia» y la metafísica.

Pero ahora, en la orientación filosófica en el mundo, tropezamos contra *el otro límite*, que se experimenta en la pura objetividad como tal, porque su sentido no encuentra conclusión y remate. Yo conquisto un *saber impositivo*, pero lo impositivo *no es absoluto*: domino lo sinfinito, pero esto sigue todavía *insuperado*; consigo *unidades* pero *no* la unidad *del mundo*.

Como «*conciencia en general*», este límite me angustia, precisamente porque me esfuerzo en superarlo. Puedo ciertamente comprender su carácter definitivo, pero esto no importa, puesto que, de hecho, avanzo y al investigar veo el provecho sin dejarme asustar por la inmensidad del camino.

Pero si me lo actualizo realmente en mi conciencia, puedo quedar paralizado por el desaliento, pero sólo cuando malentendiendo el método de la orientación intramundana creo tener anticipadamente lo que no hace más que darme la dirección para mi orientación investigadora: la unidad del mundo como la sinfinitud dominada por un saber impositivo y, por tanto, seguro. Yo me había tranquilizado porque había tenido la existencia del mundo, objeto de la ciencia, como el ser en absoluto. Pero esta tranquilidad, nacida del saber, no podía durar, pues en ella se habían olvidado los límites. Tenía que quedar interrumpida, aunque no se paralizase el interés por el saber, cuando lo pensaba, no como tal saber, sino como medio para conseguir tranquilizarme. Esta interrupción es el derrumbamiento de una ilusión, pues lo que no se puede alcanzar en el mundo del saber, la tranquilidad desde la inquietud, sólo es posible «existencialmente»: en lugar de buscarlo en lo necesario objetivamente hay que buscarlo en la seguridad del ser-sí-mismo, no en la unidad del mundo, sino en el escrito cifrado de lo Uno; no en la sinfinitud dominada, sino en la infinitud regalada del presente. Si el sentido del saber que orienta en el mundo se confunde con lo que únicamente se manifiesta al realizarse la posible «existencia» en la existencia empírica, entonces toda ciencia puede parecer indiferente porque no fué concebida partiendo de su verdadero impulso, sino de la ilusión de una satisfacción cuya falsa tranquilidad no puede perdurar. Entonces vienen las lamentaciones de que no hay nada firme, de que todo es problemático, de que la diversidad es indominable y no hay más que posibilidades, de que se entremezclan tantos principios que ya no es posible comprender; la ciencia no tiene sentido. Estas lamentaciones declaran la esencia de la ciencia en su objetividad, tal como se convierte cuando la investigación ha perdido el impulso existencial que le es inherente y que la guía: declaran su relatividad, su sinfinitud y caprichosidad. El *sentido de la ciencia,* desde el cual se investiga, ya no es objeto del saber inteligible, sino su límite.

Estos límites de la orientación intramundana son importantes

para la posible «existencia», porque muestran, a la vez, que el mundo no se cierra en sí mismo como ser-en-sí —porque con el mundo no está conocido todo— y que la orientación intramundana tiene su sentido como ciencia partiendo de un origen distinto del que puede conocerse por ella misma. En la orientación filosófica del mundo se busca llegar a la conciencia de este límite.

LA RELATIVIDAD DEL CONOCIMIENTO IMPOSITIVO

Si nos preguntamos cuál es el objeto de la orientación intramundana independiente de la subjetividad individual, hay que responder: tal objeto no es más que lo que existe impositivamente para la «conciencia en general». Pero lo impositivo es de varias clases.

1. Los límites de las tres clases de lo impositivo.—Estas clases las encontramos en los pensamientos apodícticos impositivos de la matemática y de la lógica formal, en el impositivo *ser real* de lo empíricamente objetivo de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, en la *intuición* impositiva de las categorías, modos de ser y posibilidades del ser-objeto. En la *matemática* hay la evidencia de la intelección lógica y de la prueba. En lo *empírico* hay el presentarse, y, después, la experimentación, el hacer y el predecir (pero de tal manera que estas predicciones no sean de procedencia oscura, sino que estén fundamentadas y que el fundamento de la predicción y el resultado de la experiencia puedan ser vistos juntos como perteneciéndose el uno al otro); en la *teoría de las categorías* y su fenomenología hay la intuición que tiene presente no objetos reales, sino posibles. En ella se describen y explican, a modo de malla en que el mundo objetivo existe para nosotros, elementos y estructuras idénticas consigo mismos, inconfundibles, de la orientación intramundana, que no son definibles pero que se actualizan en cabal intuición. El saber matemático y lógico formal, el empírico y el categorial son entre sí heterogéneos en el origen de lo impositivo y en los métodos para establecerlos: dentro de cada campo hay divisiones en nuevas diferencias de lo impositivo. Pero en el «saber» de la orientación intramundana se enlazan y combinan entre sí los tres. El conocimiento empírico no es, de hecho, posible sin los otros dos, y éstos no son posibles psicológicamente sin experiencias empíricas.

A su vez, en los tres campos los límites de lo impositivo son específicos:

En la *matemática*, el saber impositivo conduce a los últimos supuestos sobre los cuales se construye toda deducción. Estos supuestos se establecen, bien arbitraria y discrecionalmente (bajo las reglas y limitaciones del método axiomático) y llevan a lo sinfinito, de modo que los edificios construídos no tienen existencia por sí mismos, sino solamente el valor de juegos (los axiomas de las geometrías no euclidianas), o bien conducen a evidencias primordiales, que como tales son heterogéneas, porque caen en el tercer campo de la intuición esencial (axiomas de la geometría euclidiana); la forma del saber queda entonces rebasada para fundarse por virtud de otra, a la cual, a su vez, se le pregunta qué límites tiene. En ambos casos, el saber es «hipotético». Las hipótesis son suposiciones en los axiomas, en parte arbitrarios, en parte evidentes. De éstos surge el saber por virtud de los axiomas necesarios que, como la ley de contradicción, nada expresan sino la forma de esta misma certidumbre. Con ello se constituye y delimita un mundo de validez. Este mundo se sostiene por virtud de los necesarios axiomas que le han producido y depende de los axiomas arbitrarios o evidentes; pero no ha concebido el ser. Esta certidumbre como tal tiene su interés por virtud de su carácter convincente, pero, al mismo tiempo, es indiferente en absoluto si queda vacía de contenido.

En las ciencias *empíricas* no hay ninguna realidad enteramente dominada por un saber impositivo.

Lo impositivo es el *hecho*; el hecho es, en el conocimiento, la firme consistencia que, una vez conquistada, no puede ser perdida en tanto que el conocimiento como tal es real y progresa. Los hechos de la ciencia natural, los documentos y monumentos de las ciencias del espíritu, una vez tomada posesión de ellos, pueden recibir, ciertamente, innumerables interpretaciones nuevas, pero no ser modificados. Son a manera de rocas en el mar del posible saber futuro como las formas de lo objetivo, que simplemente está ahí.

Los hechos necesitan, sin embargo, ser establecidos. *No son accesibles* por la mera percepción sensible, *sino en ella mediante el pensamiento*. Por virtud de la conciencia de los métodos, en que se actualizan, se comprueba críticamente si y en qué sentido consiste su carácter de hechos. La diferenciación de la percepción

real sensible y la ilusión de los sentidos, la exactitud de las mediciones, el sentido de testimonios y documentos, las modificaciones producidas en el objeto observado por el mismo hecho de la observación, no llegan a ser críticamente seguros en la pura contemplación sino mediatamente por virtud de la teoría y de la interpretación, sin que, por eso, pierdan un residuo de inseguridad que ha dado motivo a la frase de que «todo hecho ya es una teoría». Así, pues, el carácter impositivo de los hechos tiene en una forma distinta, según la clase del objeto, un elemento de incertidumbre que el investigador crítico nunca deja de ver en su conciencia teorética. El investigador debe valorar el sentido y el grado de certidumbre de un hecho.

El ciego carácter impositivo de los hechos, como contenido de cualquier percepción, nos lleva a lo que no tiene término. Los hechos deben cobrar una significación para interesar. Las *teorías*, como edificios intelectuales de conexiones y totalidades, son la condición para que los hechos tengan importancia y, por lo general, incluso para su descubrimiento. El carácter impositivo de una teoría procede de su confirmación por los hechos. Cuantas más heterogeneidades reduzca a unidad, y en tanto que ningún hecho la contradiga, tanto más convincente, más impositiva es su verdad aunque no llegue nunca a ser definitiva.

Pues en las teorías e interpretaciones perdura un *substrato básico* que no permite la identidad de realidad y teoría, *substrato opaco*, impenetrable, que no tiene de impositivo más que la indominabilidad de su existencia empírica. La investigación de la realidad termina dondequiera en la materia, que es su límite como lo incomprensible y caos elemental. Así ocurre incluso en la física con aquellas leyes que se llaman estadísticas. Lo impositivo no abarca *toda* la realidad. El hecho de que lo haya significa la existencia empírica del puro objeto para nosotros. Pero este ser-objeto no es el ser de todo.

Si el saber empírico impositivo se dirige previsoramente a la realidad en una forma *individual* de ésta, entonces, por la sinfinitud de los factores posibles, se encuentra siempre ligado a la incertidumbre. En las construcciones técnicas y en las predicciones se interfieren casualidades. Incluso en los cálculos astronómicos más seguros sólo rige una probabilidad tan grande, que en la práctica se puede contar con la certidumbre. De ahí se pasa a las predicciones en las cuales las posibilidades opuestas se equilibran. En ningu-

na esfera, la realidad es dominable con certeza absoluta como un mecanismo perfecto. Pero donde la realidad limitada en forma de un mecanismo es accesible, entonces se alcanza también el mayor grado de certidumbre y confianza. Pero teóricamente ésta no es nunca absolutamente impositiva, sino tan sólo de una probabilidad lindante con la certidumbre.

Así, pues, lo impositivo en la *investigación empírica* existe como hecho, ligado a la teoría, como teoría, ligado al hecho. Limita en lo no-concebible de la materia. Nunca aprehende una realidad por entero, ni la realidad en general ni en formas individuales. Para ser absolutamente impositivo, tendría que desligarse de la realidad, retrocedería a la certidumbre lógica y recaería en la relatividad específicamente distinta, existente en ésta, de la referencia a los supuestos.

La tercera forma de lo impositivo en las *intuiciones esenciales y categoriales* no tiene sus límites en la respectiva intuición como tal, para la conciencia. Pues esta intuición está ahí enteramente como ella misma. La intuición está presente o no está presente; por tanto, tiene su cumplimiento en sí misma. Pues, como tal, no trasciende de sí, no afirma la realidad ni un orden impositivo de ideas, sino sólo la claridad de sí misma en sí. Los límites están aquí, *en primer lugar*, en su comunicación. Haciendo abstracción de que yo puedo hablar por hablar y expresar palabras en lugar de contenidos intuídos, nunca estoy definitivamente seguro de tener lo mismo que los demás. No es posible presentar lo que intuyo ni definirlo objetivamente con caracteres inconfundibles, sino tan sólo combinar todos los medios de señalar y enunciar, que, sin embargo, sólo después, en la posterior utilización de lo pensado patentizan la verdadera unanimidad en lo intuído o la diferencia en el modo de comprenderlo, que se hace evidente en un elemento esencial al que, si bien se le da el mismo nombre, está presente de modo distinto. En *segundo lugar*, el límite de esta intuibilidad estriba en la sistemática y en la integralidad. Ninguna de ellas es nunca, a su vez, impositiva más que en lo particular. No se cierran en sí. La intuibilidad y los entrelazamientos de lo que puede existir empíricamente no se pueden desarrollar partiendo de un principio ni, posteriormente, ordenar en un todo perfecto. También aquí todo queda en orientación, pues lo impositivo tiene dondequiera límites, porque como determinado está en cada caso referido a un Otro.

Es, ciertamente, un hecho fundamental de nuestra existencia empírica en el mundo el que hay el *puro objeto* como existente y, lo que es lo mismo, saber impositivo de él. Pero a la pregunta de qué sea este objeto no hay nada que se pueda presentar de modo inmediato, sino que este objeto es puro sólo en la investigación y el conocimiento crítico de las ciencias. También aquí este conocimiento está siempre pendiente, como suspenso en el aire porque no está cerrado y no tiene límites señalados. Siempre la realidad inmediata es más que el puro objeto. Está enturbiada por valoraciones y prejuicios, por las expectaciones acostumbradas y por lo que, sin ponerlo en cuestión, se considera por todos como evidencias que van de suyo. La realidad inmediata como cumplida existencialmente es más que realidad empírica. Como objeto inmediato, al que se da un nombre —como si se le tuviera así y existiera— se disuelve. Si designo a la materia y la ley en las ciencias naturales como el objeto puro independiente del sujeto, o la unidad del organismo, o el hecho individual histórico de la historia de la naturaleza y de la humanidad descriptible y fijable en el espacio y el tiempo, o los sucesos históricos «tal como realmente han sido» siempre se trata de un objeto tan fácil de denominar de tal manera como imposible de establecer. En todos los casos citados se mienta un ser-real, un ser-objeto de especie esencialmente distinta. El análisis de cada objeto lleva a límites en los cuales parece desvanecerse como objeto. Pero al conocer los límites nos queda dentro de éstos el objeto en el proceso de la orientación intramundana como una consistencia de cognoscibilidad impositiva. Sobre el ser-objeto no se puede fundar el ser en general ni siquiera nuestra existencia empírica. Por el contrario, todo saber y todo ser-objeto está dentro del mundo para la «conciencia en general»; nunca es lo total, nunca es el todo.

2. SABER IMPOSITIVO Y «EXISTENCIA».—Las verdades que no son impositivas, que, por tanto, no aprehenden un puro objeto para la «conciencia en general», no suministran orientación en el mundo. Cuando tales verdades son posibles, existe la tendencia, una vez que se ha hecho la incomparable experiencia de la certidumbre impositiva, de querer concebirlas, como todo lo que me importa, en la forma de esa certidumbre. El motivo no es sólo la singular satisfacción que produce todo conocimiento impositivo, sino el deseo de tener dondequiera un objeto que exista independientemente de mí, sobre cuya existencia yo pueda confiar en

lugar de no estar en nada más que en mi libertad y peligro. De ese modo me libertaría de mí mismo, pero esta voluntad de conocer impositivamente lo que, por su esencia, es incognoscible, lleva a traicionar la «existencia». El sufrimiento que acarrea toda incertidumbre conduce al abandono de la conciencia crítica de los límites del saber al tratar el caso singular presente: lo que para mí es importante debe ser *por fuerza cierto*. Partiendo de esta actitud, se acepta también en las ciencias que nos orientan en el mundo igual que en todas las esferas de objetos, la forma de lo impositivo falseándola por ello, de donde surge la confusión y el vacilar entre el pretendido saber en la autoridad que se atribuyen petulantemente los «expertos», la fe en sus afirmaciones dictatoriales de un lado, y del otro, por el contrario, el abandono sin crítica, con ello irremediablemente ligado, incluso del saber impositivo. Sólo la *reflexión* racional que se desarrolla sobre la base de la «existencia» evita estos falsos caminos. Ella sabe qué es lo que sabe, cómo sabe y en qué límites sabe; ella puede hacer concebible este saber al que lo quiera seriamente como tal y traerlo a la propia intelección.

Para la conciencia filosófica esta reflexión es condición de veracidad ante las situaciones concretas. *Reconocer* lo que en cada caso *es impositivo*, sin caer en las supersticiones de la ciencia, que alternativamente se aferran y rechazan entre sí, no obsta para tener al mismo tiempo lo impositivo en el *estado de fluctuación que le corresponde*. Contra esta reflexión actúan los impulsos de la angustia de la existencia, que apremian a la fijación de un saber absoluto para libertarse de la inseguridad o a la ocultación y encubrimiento porque los hechos y las posibilidades le son insoportables.

El estar abierto a todo lo que es impositivo y la apropiación de su relatividad son condición de la posible «existencia».

LA INSUPERABLE SINFINITUD

Un antiguo argumento era que un pensamiento que conducía a una sinfinitud era *falso*. Análogamente se puede pensar que un mundo que no tiene principio y fin en el tiempo, ni fin ni centro en el espacio, sino que en sus dimensiones espaciales y temporales se continúa sin término, no es nada. Si el tiempo no tuviera

principio, entonces este tiempo sinfinito habría producido, desde hace mucho, todo lo que es posible. Si el mundo se extendiera sin término en el espacio no estaría cerrado, no tendría, por tanto, ninguna consistencia en sí. Se puede, por tanto, concluir que *ninguna sinfinitud es real.* También puede pensarse, inversamente, que si el mundo fuera finito debería haber caído hace mucho en la muerte térmica general, conforme a la ley de la entropía, o que se podría, caso de ser finito, llegar a remontarse a su comienzo, pero todo comienzo es un límite más allá del cual se tiene que traspasar inmediatamente. Por tanto, se puede concluir que la *sinfinitud tiene que ser real.*

En tales ideas *es verdad* que sólo podemos pensar e investigar sistemas finitos, cerrados, mientras que, tocante a lo sinfinito, sólo es realizable un principio de avanzar en él, pero sin alcanzar el fin. Por tanto, no se puede decir que la sinfinitud es nada. Nosotros estamos dondequiera en ella, no como si fuera algo dado, sino como posibilidad de una progresión ilimitada. La sinfinitud *no es real, como existencia empírica,* que se nos da como objeto y que, como tal, es finita. *Tampoco es irreal* como la serie sinfinita de los números. Es real en concepto de expresión del carácter *inocluso* de toda realidad mundana en tanto que *fenómeno,* que en su forma más sencilla es la extensión del espacio y la nunca acabada sucesión del tiempo que sólo puede pensarse con auxilio de la sinfinitud de los números, las cuales, en cuanto se alcanza todo límite real, señalan la tarea de proseguir en la nueva realidad hacia lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño que nunca se alcanzan.

En aquellos argumentos *es falso* suponer, con incuestionable evidencia, el mundo como objeto y deducir por argumentos lógicos conclusiones sobre la realidad finita o sinfinita del Todo, pues este ser o no-ser ni es demostrable ni contradecible, ya que, como perfecta sinfinitud, no puede ser, en absoluto, objeto para nosotros, sino que siempre como tal objeto sólo se manifiesta en contradicciones. Pues no estamos ciertos más que de *objetos finitos* en el mundo, *no del mundo como totalidad*; todos los argumentos lógicos del entendimiento se refieren a objetos finitos, reales o ideales; así, pues, cuando tratan la sinfinitud pensándola como objeto la convierten falsamente en finita.

Es comprensible que el pensamiento *busque incesantemente aquellas unidades cerradas* que son lo único que para él hace a

algo objetivo y cognoscible; quisiera también ver el mundo como totalidad convertido en uno de tales objetos, celebrar el triunfo del conocimiento que de ese modo habría llegado al fundamento de las cosas. Pero también es comprensible que el impulso *filosófico* únicamente apremie a ese pensamiento por el mismo camino para hacerlo *naufragar* cada vez más profundamente *en la sinfinitud* y experimentar de una manera sustancialmente distinta la inconsistencia del mundo como fenómeno.

Paso a paso, el verdadero conocimiento *va ganando espacio a la sinfinitud*. Donde se domina por el pensamiento una sinfinitud, por el hecho de que se comprende la forma en que continúa y para cada lugar de la serie en cada momento se puede determinar lo que allí ha de encontrarse, entonces se ha realizado una verdadera conquista. Pero tanto en el *método* como en la *realidad* misma *desbordan sinfinitudes* que impiden dominar la totalidad.

1. Superación de las sinfinitudes en el método.—El conocimiento pretende superar las sinfinitudes. Si aprehende solamente un objeto entre otros muchos sinfinitos, entonces su acción es indiferente porque no puede concebir un concepto general como una multiplicidad homogénea de todos los objetos de esta clase. Acumular exactitudes indubitables sobre exactitudes no conduce a la conquista de lo que se busca en el conocimiento: deslizarse en lo sinfinito no es, ciertamente, una objeción contra la exactitud, pero sí contra la esencialidad de un conocimiento. Si no hay superación de lo sinfinito, el saber degenera en un afán de constataciones que se quedan sin centro. De cómo por el método se puede caer en el error de lo sinfinito, véanse los siguientes *ejemplos:*

La cuestión psicológica de cómo las propiedades de carácter en el individuo o cómo los múltiples síntomas de un cierto proceso psicótico se corresponden en el caso singular, conduce a una investigación empírica casuística si no se ha hecho lo bastante en la construcción de plausibilidades apriorísticas comprensibles; lo que se quiere saber es cómo realmente se presentan juntas. Esto se investiga por el *método estadístico* mediante el cálculo del grado de sus *correlaciones.* Dejando a un lado que los elementos («propiedades» y «síntomas») no llegan a cobrar una precisión definible o que se puedan identificar empíricamente con seguridad, las correlaciones calculables estadísticamente como tales conducen a lo sinfinito y, por tanto, no suministran ningún conocimiento. Dichos elementos no constituyen una cantidad concreta capaz

de cerrarse, ni constituyen formas y ordenaciones que resulten de la permutabilidad discrecional de un conjunto de elementos extendido superficial y uniformemente. Estos no proporcionan ni un inventario fijo para una comparación posterior (como, por ejemplo, el catálogo del cielo estrellado que asegura temporalmente una imagen fija para observaciones posteriores) ni del mismo sinfinito de los coeficientes de las correlaciones se sigue algo más. Este intento de dominar empíricamente la cuestión es vano por el hecho de no superar la sinfinitud de antemano.

Lo mismo ocurre en algunas formas de la *teoría de la herencia* en su aplicación a la psiquiatría, en la cual la sinfinitud acabaría por conducir a empañar el conocimiento inicialmente verdadero; se han desarrollado tantas reglas, posibilidades e hipótesis, se pueden pensar tantas unidades hereditarias que siempre puede ser interpretado el caso singular concreto, de cualquier modo que se aparezca. No puede presentarse ningún caso real como instancia contradictoria. En tanto que parece penetrarse todo, no se puede afirmar nada impositivamente ni tampoco refutar impositivamente ni tampoco predecir nada, puesto que todo es posible. Por virtud de la sinfinitud de afirmaciones posibles se cae en un afán investigador, al cual le falta aquel planteamiento que ya en el punto de arranque supera la sinfinitud y de este modo hace posible una respuesta decisiva mediante la investigación.

Un último ejemplo sacado de la investigación biológica es el campo de los reflejos: partiendo de los sencillos *fenómenos reflejos*, por la vía de la modificabilidad de los reflejos mediante la superposición y otros factores concurrentes, se ha concebido la idea de la «totalidad» del complejo del fenómeno y se ha supuesto que toda conexión particular puede ser modificada o trastrocada en su contraria por combinaciones con nuevos estímulos. Estas combinaciones llevan a lo sinfinito; por el contrario, en tanto que el todo como todo no es conocido, se le desnaturaliza mecánicamente por la sustitución del modelo de un aparato nervioso de elementos y funciones que están en correlación. Entonces no hay término en el establecimiento de permutaciones.

En la pura abstracción de la serie de los números, la sinfinitud puede dominarse matemáticamente por virtud de las reglas, que determinan definitivamente las propiedades y relaciones de los números para cada punto de la serie indefinida, y de este modo proporcionan el modo de producir cualquier lugar, acaso no pensado

por nadie, en esta sinfinitud. Lo que, de hecho, en ningún tiempo puede ser investigado y enunciado como la totalidad de todos los casos posibles es, por virtud de la regla, conocido para el caso particular que se necesite. Pero lo sinfinito no llega a ser objeto conocido por el hecho de que se haya encontrado el medio de dominar la sinfinitud para cada caso que se presente. Lo sinfinito no tiene existencia empírica como si estuviera completo y determinado.

Con los medios de las proposiciones puras formuladas en el pensamiento matemático se puede también *superar la sinfinitud en la investigación empírica*. En cuanto que el conocimiento anticipa, puede construir objetos finitos conforme a un plan; también puede predecir, según reglas, lo que llega a ser real en el mundo en la medida que esta realidad es accesible al pensamiento cuantitativo y mecánico. El establecimiento del principio para una producción es conocimiento real cuando de la sinfinitud se entresaca y se puede desarrollar en concreto el caso particular, que se necesita para una finalidad cualquiera y no sirva solamente de esquema del conocimiento para denominar todas las cosas bajo conceptos generales de especie que las subsuman. La superación de una sinfinitud se consigue en el conocimiento teorético; la elección del caso en que ha de realizarse circunstancialmente queda abandonada a la práctica. Esta superación es el dominio de la sinfinitud cuantitativa guiada por la matemática. Todo lo que así se consigue es un *descubrimiento*. Este es el procedimiento de las *ciencias naturales*.

Esencialmente distinto de esta superación de la sinfinitud es el paso a lo infinito. Las conexiones son, en su sinfinitud, infinitas cuando no solamente se dan una y otra vez como repetición vacía, sino que significan profundización e intensificación. Es posible un progreso que no consiste en una repetición cualquiera, sino que se hace por el camino que conduce a una totalidad. Esta totalidad no se puede anticipar en el detalle por una ordenación, sino que, en su infinitud cualitativa, en concepto de existencia empírica temporal, es tan irrealizable como imprescindible racionalmente. Los métodos matemáticos fallan. En este caso no se puede encontrar ningún principio con el cual pudieran ser dominadas las conexiones. No hay ninguna conclusión y término en el cual pudiera tomarse posesión de la sinfinitud. La superación de lo sinfinito es aquí, por el contrario, el camino de la investigación en el cual toda terminación es escalón para el aspecto siguiente

de esta infinitud. Aprehender las infinitudes significa aquí, en lugar de deslizarse en sinfinitudes, por el contrario, la superación. que nunca puede enseñarse ni tecnificar, de un límite que no hace más que surgir de nuevo trasladado más allá en una nueva forma. Así se realiza la aclaración y apropiación del espíritu, guiados por el espíritu empírico comprensivo y su producción. Todo logro en este campo es una *ampliación* creadora *de la propia esencia*. Este es el método de las *ciencias del espíritu*.

En la investigación, por la cual pudiéramos llegar a *dominar metódicamente las sinfinitudes*, constantemente nos veremos envueltos en éstas. Esto tiene que ser intentado y experimentado siempre de nuevo para ver a donde conduce. Entonces, ante el miedo de deslizarnos en la sinfinitud, o bien se aplica *en su caso* el *principio matemático* que rige la sinfinitud vacía —lo que se logra definitivamente para el campo de aplicabilidad de este principio—, o bien se realiza la *concentración ideadora* que transporta el conocimiento a lo *infinito*, la cual se convierte en un proceso que se eleva en un relámpago a la terminación cabal. Pero siempre perdura en el *límite* la *sinfinitud* que los métodos no han podido dominar.

Para el proceso de comprender la *realidad*, la absoluta sinfinitud y el número inmenso, pero finito, son de hecho lo mismo. El número de los granos de arena en las playas de Sicilia es un número inmenso, pero finito; en el cálculo, un número con una indeterminada amplitud como límite. El número de átomos en un cuerpo determinado, es asimismo un número gigantesco, pero limitado. *Prácticamente* llamamos sinfinito lo que en una vida o en la historia entera de la humanidad no pudiera recorrerse, aun cuando matemáticamente pudiera ser calculado desde fuera en sus elementos y posibilidades. La sinfinitud es real para nosotros sólo en el concepto de lo que prácticamente no se puede abarcar y cerrar.

2. Superación de la sinfinitud en la realidad.—La superación metódica de las sinfinitudes no sería posible si, en la realidad, no estuviera ya limitada y hasta cierto punto superada como tal sinfinitud. La *sinfinitud vacía* es accesible metódicamente a la superación matemática (y este proceso metódico es, a su vez, realidad en el espíritu investigador); la sinfinitud es superada en la realidad como *infinitud llena de contenido* y ésta es accesible al conocimiento por virtud de la idea. Pero esta superación fracasa

en un *límite de lo que es absolutamente sinfinito.* El *espíritu* real, como infinitud presente, interior, está frente a la simple *vida* como vitalidad para él ya externa, desparramada, a cuya sinfinitud no puede quedar ligado, a su vez, por entero; la *vida*, a su vez, como la infinitud cerrada en sí misma del organismo individual, está frente a la *materia* inorgánica como la sinfinitud contra la cual la vida se afirma y en la cual se deshace al morir; y esta *materia*, tal como está pensada por las ciencias naturales, tiene una sinfinitud absoluta, que sólo se puede pensar matemáticamente como fundamento y límite de sus ocasionales formaciones. Por lo tanto, en ninguna parte se ofrece la infinitud *pura* y *determinada*. Esta domina un sinfinito, pero vuelve a caer en él.

Para la investigación, la *vida* y el *espíritu* son inabarcables en un sentido distinto que la sinfinitud vacía. En la vida y el espíritu, las *conexiones de sentido y de finalidades en una sucesión sin fin* sobrepasan toda totalidad finita que se presenta como conclusa. No existe ningún fin como objetivamente real en sí, sino que tiene para nosotros un doble límite: el de la *sinfinitud contraria a los fines* y la *infinitud que fundamenta los fines.* Pero mientras que la sinfinitud no está ahí como cumplida, realizada, los organismos vivos y el espíritu son reales como infinitud. Esta infinitud, que no existe sólo como una sinfinitud análoga a la de los números, está ahí realmente para nosotros como *totalidad* en el organismo particular y en el espíritu particular; pero no se la puede penetrar en su infinitud de su conexión con todo el pasado de la vida y del espíritu.

De qué manera, frente a la *sinfinitud* mecánica, es real la *infinitud* espiritual, se advierte claramente en el contraste con una conocida construcción mental:

La exteriorización de la expresión espiritual en el lenguaje es posible por una combinación de veinticinco letras. Puesto que los libros de un determinado número de páginas con cantidades limitadas de letras de un alfabeto limitado a un número de letras, sólo son posibles en un número finito numerable aun cuando inmensamente grande (prácticamente sinfinito), entre estos hacinamientos sin sentido de letras habría también, en número insignificante, libros con sentido, y entre éstos las obras ya creadas y todas las posibles en todos los posibles idiomas. Si se inventase un aparato por el cual, mediante la permutación de letras, fueran producidas mecánicamente estas obras, el aparato necesitaría, aún funcionan-

do con gigantesca velocidad, un tiempo gigantesco para agotar todas las posibilidades, y acaso ni siquiera en el mundo einsteiniano habría suficiente espacio para esta masa de libros. Pero el pensamiento abstracto muestra que las obras con sentido, como casualidades limitadas calculables entre las permutaciones, tendrían que presentarse como casos insólitos. Pero la idea es prácticamente irrealizable; aquellas obras del espíritu no existirían más que como acumulaciones de letras, pues no se podría inventar ningún aparato que del sinnúmero de acumulaciones de letras escogiera aquellas que tuviesen sentido. Para encontrar un libro sensato entre las permutaciones de letras sería necesario un espíritu viviente, pero espíritus finitos nunca conseguirían encontrar uno de estos libros; se podría cubrir la superficie terrestre con un número de tales libros, sin probabilidad de encontrar uno con sentido; pero si en alguna parte se encontrase efectivamente uno, sería declarado, con incuestionable certidumbre, producto de un ente racional. Así, pues, y a causa de la sinfinitud práctica, se tendría que renunciar a construir un aparato semejante, pues no se podría llegar al fin por métodos externos en un período de tiempo conciliable con las posibilidades fácticas de la vida.

En la realidad de la vida y del espíritu no existe realmente en ninguna parte la sinfinitud práctica (que, sin embargo, puede ser infinitud matemática) como consecuencia de aquel aparato, pero en el mundo se nos presentan *repeticiones* como una masa vacía de lo indiferente en *variaciones inabarcables*. Para nosotros existe lo sinfinito en concepto de materia que *no parece obedecer* a la conexión concentrada que tienen las configuraciones espirituales con sentido. Se puede, eso sí, limitar y superar relativamente la sinfinitud práctica, pero no eliminarla. Pero el sentido y el fin no se producen por un mecanismo exterior como una casualidad entre lo extraño al sentido. Por el contrario, vida y espíritu se nos aparecen como un camino para la creación, sobre el cual no se entresaca de lo sinfinito lo lleno de sentido, sino que esto se realiza por *saltos* partiendo desde *otra raíz* completamente distinta.

Pero esta concentración en la creación es *infinitud.* Mientras que aquel aparato, que produce todas las permutaciones de un determinado número de letras, sería, a su vez, completamente finito y penetrable al conocimiento, y sus productos, gigantescos para nosotros, de hecho son calculables en número e incluyen obras lingüísticas extrínsecamente como simples acumulaciones de le-

tras, la infinitud en la productividad es impenetrable. Esta no es la sinfinitud de lo mecánico con una variación calculable, sino una infinitud, que reúne la *posibilidad con la elección*, que no sólo produce y después elige, sino que, partiendo de las posibilidades no realizadas elige ya antes de que aparezcan y, en conexión con una ilimitada profundización e intensificación, crea. Esta infinitud no puede concebirse por virtud de una combinación finita por grande que sea. Esta infinitud supera incluso la sinfinitud, a la que evita como su falso camino. Lo que extrínsecamente, en aquel aparato tipográfico, era una de sus posibilidades finitas (aun cuando prácticamente sinfinitas), es creación de la infinitud del espíritu productivo, concentrado, que tiene todas aquellas exterioridades bajo su mando y dirección y, sin embargo, en ninguna obra se completa a sí misma. Este espíritu es movimiento en el tiempo, que se patentiza en formas finitas, pero siendo siempre más que ellas. Es *infinitud en lo real como proceso de superación de la sinfinitud.*

3. Ideas y antinomias.—Las formas de la infinitud en la realidad del espíritu son las *ideas*. Incognoscibles directamente, a fuer de inobjetivas, apareciéndose indirectamente en sus creaciones y productos, se las puede nombrar sin que se pueda estar cierto de si se las ha aprehendido y diferenciado justamente, de si en el fondo son una o muchas y, después, cuántas o bien infinitamente muchas. Puesto que no conocemos las ideas, no hacemos más que aclararlas por la resonancia cognoscitiva que su objetividad produce en nosotros. Participar en las ideas es más que una orientación intramundana particular, objetiva. En ellas trascendemos, pero este trascender únicamente lo realizamos por virtud de una penetrante orientación en el mundo. Pero en ésta siempre perdura, más allá de la sinfinitud relativamente superada en la idea, el límite de la infinitud que el conocimiento objetivo no puede superar.

En la medida que en la naturaleza y la vida se presenta al espíritu lo que hace posible el proceso de conocimiento que se realiza en las ideas, las ideas tienen significación objetiva sin que por eso sean ellas mismas cognoscibles objetivamente en la orientación intramundana. Así, pues, la idea como infinitud es, al tiempo, el impulso y el límite de la orientación intramundana. Si se quisiera dar a las ideas existencia objetiva se caería en contradicciones irresolubles.

Estas contradicciones son ya claramente visibles dondequiera

que la *sinfinitud* se ponga en relación con la *realidad* y se afirme la existencia real o la no existencia de lo sinfinito. La pregunta por la relación entre ambas es un problema fundamental de la orientación intramundana que busca los límites. El hecho de que la sinfinitud y la realidad (realidad como consistencia objetiva de la existencia empírica de las cosas en el mundo) no concuerdan ha sido expuesto claramente por Kant en su teoría de las antinomias. Tenemos que preguntar si la realidad compuesta de las partes más pequeñas o divisibles hasta lo sinfinito existe como un mundo cerrado o un mundo sinfinito, si lo ínfimo y lo mayor existen o no, etc. No podemos afirmar como exacto ninguno de los dos términos de estas alternativas, sino que tenemos que pensar los dos. Así, pues, en la orientación intramundana, nos quedamos en el camino, se nos presenta constantemente un límite y, después de superarlo, un nuevo límite. Sobre qué elemento, comienzo o fundamento descansa el mundo es cosa que no se puede encontrar en la orientación intramundana; el fin y lo último no se alcanzan. *Si se pretende pensar en un principio y un fin, se cae en antinomias.* En cambio, *realidad* e *infinitud* son para nosotros una misma cosa, semejante al presente personificado y a la vez impenetrable que somos nosotros mismos. Pero tan pronto como pretendemos dar a esta infinitud una consistencia objetiva en el sentido de existencia empírica cognoscible, caemos en las contradicciones que aquí, como unidad de los contrarios en la realidad como tal realidad, son los límites de la orientación intramundana. La *dialéctica* puede hacerlas resaltar *en toda realidad espiritual investigada*, pero también puede encubrirlas en la unidad de las síntesis dialécticas como pseudosoluciones.

4. Sinfinitud y trascendencia.—La orientación intramundana es, por tanto, superación *metódica* de sinfinitudes para verlas emerger de nuevo en otra forma, y el mundo, una superación real de las sinfinitudes en formas finitas como infinitud existente. No es un agregado de cosas finitas, sino este *proceso que va de lo sinfinito a lo finito y al revés.*

En tanto la sinfinitud es el límite, tanto de la orientación intramundana como del mundo, en este límite, que siempre de nuevo se levanta como lo que es impenetrable en lo existente y objetivamente sólo se le percibe negativamente como tal límite, *se hace presente el ser desde otro origen.* Este ser se concibe más

allá del mundo en el mundo como *«existencia»* en relación con la *trascendencia.*

Si, por el contrario, la sinfinitud fuera superada definitivamente, el mundo y el conocimiento serían perfectos, conclusos. Precisamente la imposibilidad de superarla se convierte en el trampolín teorético para el trascender, que, sin embargo, extrae su contenido de la posible «existencia» como libertad. Si se consiguiera cerrar el mundo en sí y contemplarlo como una realidad cerrada, entonces el mundo no sería más que él mismo en absoluto y suficiente en sí. Ya no sería en ningún sentido «fenómeno», sobre el cual se pudiera trascender, sino por sí mismo, el ser-en-sí y el origen de todo. Este es un pensamiento filosófico fundamental: Una *realidad cósmica* cerrada, la cual, en una sinfinitud indeterminable, no se fundase siempre en otra realidad cósmica, sino que fuera, como ella misma, su propio principio y origen, *anularía la trascendencia.* La sinfinitud en el «fenómeno» es, por tanto, el correlato de la trascendencia, y el conocimiento más claro en la orientación intramundana debe, como contemplándose a sí mismo, allanar el camino que, por sobre el mundo, va a la trascendencia.

A causa de esta correlación de carácter fenoménico, sinfinitud e infinitud en la orientación intramundana de un lado y trascendencia de otro, nos quedamos filosóficamente sorprendidos ante *todo intento de hacer finito* el conjunto del mundo: ante la afirmación de la finitud del mundo espacial y del comienzo del tiempo, ante la idea del mundo que se abarca enteramente en una cerrada teoría de las categorías. Frente al mundo cerrado y rotundo —filosóficamente del modo más impresionante en Aristóteles y Hegel— en el cual la libertad sólo tiene sentido como saber, y no se hace «existencia», está la auténtica libertad con la mirada en el abierto mundo de la cuestionabilidad y del peligro, de la posibilidad y de la creación.

La libertad pregunta por sus límites a todo lo que se cierra y, por tanto, es abarcable. Es el escalón para seguir avanzando. El mundo no se estrecha demasiado. La «existencia» queda independiente en concepto de realidad originaria que rebasa toda orientación intramundana, que es su servidora ; es propio de élla, el sentido de la conquista y el descubrimiento, pero no cualesquiera, sino los que se hacen en el progreso constructivo, responsable, que se manifiesta racionalmente en el avance del conocimiento y planeamiento e históricamente, como penetración en la profundidad

presente de la existencia empírica en la que no se encuentra fondo.

La «existencia», como existencia empírica, al mismo tiempo que supera lo sinfinito, tiene también la aspiración de llegar a la sinfinitud como límite, el cual es el signo negativo del mundo que señala a su trascendencia así como la temporalidad de esa superación es el positivo.

LA INASEQUIBILIDAD DE LA UNIDAD DE LA IMAGEN DEL MUNDO

La conciencia inmediata del hombre y la voluntad metódica del investigador tienden a la unidad del mundo. Para el primitivo, en su animismo mítico, el mundo es un todo unitario. Para un teórico moderno está organizado como un mecanismo que parte de principios fundamentales y forma una conexión racional universal. Pero a la larga, todas las unidades pensadas muestran ser unidades en el mundo, no la unidad del mundo. Esta es inalcanzable en el sentido de poder ser conocida en una única imagen total del mundo. Para nosotros esta imagen no está ahí. Lo que sea en sí es un enunciado sin implección posible que absolutiza el punto de vista desde el cual se realiza la investigación orientadora en el mundo, en tanto que se la piensa como terminada y completa. Pero la investigación únicamente puede quedar interrumpida y no alcanzar su imaginaria meta; la unidad del mundo tiene para ella verdad, en cada caso, sólo como guía, no como el objeto existente de esta unidad.

1. Las cuatro esferas de realidad del mundo.—El resultado de la investigación muestra, de un lado, insospechadas unidades por virtud de conexiones de carácter demostrable; por ejemplo, la creciente unificación de la física; del otro lado, precisamente por esto los profundos saltos y hendiduras del mundo, que, en lugar de hacer más verosímil reducir el mundo a un común denominador, lo hacen cada vez más improbable. En el mundo, que para nosotros nunca es un todo, hay *cuatro mundos primordiales*. Están separados entre sí, sin transición intermedia, y únicamente están conexionados porque constituyen una serie en la cual cada uno de ellos supone el precedente como condición. Son la *naturaleza inorgánica*, con las leyes que comprenden toda la realidad; la *vida* como organismo; el *alma* como vivencia; el *espíritu* como

la conciencia pensante, dirigida a objetos. Siempre hay un salto de uno a otro, no una derivación de uno por el otro. Así, la «organización primordial» no se puede concebir o producir partiendo de una existencia empírica inconsciente. Kant había considerado imposible el «Newton de la brizna de hierba».

La interioridad o vivencia como conciencia no se puede derivar de una existencia empírica sin consciencia. El espíritu como pensar dirigido a objetos juntamente con la amplitud consciente para comportarse sistemáticamente, posible por él, es un salto a algo distinto que la simple vida anímica; su primer relampagueo, momentáneo, en seguida desvanecido, en aislados actos de inteligencia, no es, puesto que queda sin desarrollo, él mismo, que sólo en la continuidad de su desarrollo, tiene existencia empírica.

El carácter de la realidad cambia a lo largo de esta serie. La investigación capta en cada una de las esferas originarias la realidad empírica en su objetividad propia. Esta realidad empírica existe específicamente como *mensurabilidad*, o como *teleología objetiva* de los seres vivos o como *expresión del alma* o como *documento* espiritual de sentido inteligible. En la orientación intramundana, cuanto más clara y determinada es, se patentiza la multiplicidad del mundo, no su unidad.

La *realidad* de una esfera del mundo toma un aspecto de *dudosa* cuando se la mide por la realidad de la otra esfera, de la cual se parta. Así la *vida*, como vida orgánica, frente a la naturaleza inorgánica, cuando, sin embargo, se la piensa mecanísticamente, es simple materia sometida a las leyes físico-químicas; se le sustrae lo que le es propio; producirla como una maquinaria complicada no parece, en principio, utópico. Así también se pone en duda la expresión del *alma* como realidad; no es objetiva del mismo modo que los objetos sensibles de lo inorgánico, según medida y número, ni como la figura del ser vivo según forma y finalidad; el alma, como proceso psíquico, se introduce en la vida orgánica a modo de un fenómeno concomitante, realmente superfluo, añadido, del proceso orgánico que no se puede investigar más. Por último, la realidad del *espíritu* queda disuelta en la existencia puramente anímica; aunque un acto de pensamiento es radicalmente distinto de la mera vivencia, la vivencia de ese acto es tomada por la realidad de éste. En cada uno de estos ejemplos se toma una realidad por la verdadera y se incluye la otra, dejando a un lado lo que le es propio. Pero cuando, inversamente, se considera el

espíritu como la verdadera realidad, quedan las *demás en duda;* pierden su existencia propia y se convierten en elementos o aspectos del espíritu, el cual supone en ellas lo que a él le pertenece o en ellas aparece en forma todavía imperfecta. Pero cada uno de estos puntos de vista que tiene una esfera de la realidad como la única, yerra de una manera elemental en la orientación intramundana. Todas las reducciones de una esfera a otra, en lugar de investigar de hecho, construyen en la lengua de la investigación que corresponde a una realidad especial, un esquema fantástico de la otra realidad, en el cual ésta queda invisible. La orientación intramundana conserva, por tanto, su carácter de verdad en los límites de lo que en cada caso es específico y en el reconocimiento de los saltos y hendiduras que existen entre los modos de realidad.

Pero las cuatro esferas de la realidad no están solamente una junto a otra en el mundo. Entre ellas hay *relaciones* y *dependencias*, las cuales hacen comprensible el error de que, en lugar de concebir radicalmente las esferas como tales, se quiera en general deducir una de otra, y que se caiga constantemente en la ilusión engañosa de ver transiciones donde existen saltos. De estas *relaciones* hay numerosos ejemplos.

Hasta ahora sólo las materias producidas por los organismos, las cuales también alguna vez son obtenidas sintéticamente partiendo de la materia muerta, son estudiadas como materia muerta. La vida se utiliza técnicamente como medio para fabricar productos muertos que el hombre necesita. Se investigan las realizaciones que descansan sobre mecanismos biológicos pero que se desarrollan con conciencia; por tanto, que permiten interrogaciones fisiológicas y psicológicas al mismo tiempo: en las curvas de trabajo, curvas de la fatiga, fenómenos de la memoria. Los actos espirituales son investigados psicológicamente, por donde, si se llega a conocer algo, no ellos como tales actos del espíritu, sino el medio psíquico en que se realizan es lo que se hace accesible al conocimiento. Por virtud de sus productos, *cada uno de los mundos se traduce en la manera de existir del anterior*, los actos espirituales en los procesos psíquicos originados por ellos, los actos psíquicos en procesos biológicos inconscientes, la vida en materia muerta. Y cada mundo posterior está fundamentado en su realidad *por el anterior*; la vida, por la materia inorgánica y sus leyes; el alma, por la vida; el espíritu, por el alma. Ninguna de las es-

feras tiene existencia empírica sin la precedente, como tampoco la precedente sin las posteriores.

Así, pues, el mundo no es un conglomerado de esferas distintas que no se tocan en absoluto. Nuestra conciencia originaria de la copertenencia de todo con todo subsiste, mientras que su contenido tiene que ir vaciándose cada vez más cuanto más conocemos realmente. Pues para nuestro saber, cuanto más claro y más seguro es, no hay en ninguna parte un origen de lo uno partiendo de lo otro. El *fundamento común* debe estar *más profundo* que lo que nos es accesible como objeto en la orientación intramundana. No puede estar ahí en el mismo sentido que el ser de estas esferas en su peculiaridad. Si intentamos pensar juntos los cuatro mundos, no pensamos más que analogías (la vida como mecanismo, el espíritu como vida, la sociedad humana como organismo) que se deshacen a su vez con un estudio más exacto. No hay ninguna *teoría del mundo en general* que lo abarque todo y sea fecunda desde el punto de vista del conocimiento. Por el contrario, todo conocimiento prospera y se logra limitándose a uno de los mundos por virtud de la formación de conceptos adecuados a las cosas que sólo de esta manera son posibles. Las teorías aparentemente universales muéstranse siempre como tales para uno solo de los mundos, como útiles únicamente para éste, perjudiciales para el conocimiento de los otros cuando erróneamente se transfieren a éstos. Así las teorías *mecanicistas* fueron infinitamente fecundas para la investigación del mundo inorgánico, eficaces en lo particular, pero, en lo esencial, perjudiciales para el conocimiento biológico; así también las teorías *biológicas*, que concebían la totalidad del mundo en imágenes orgánicas, estorbaron el conocimiento mecanicista de la materia muerta, pero abrieron el conocimiento de la vida en su esencia. Así también las *teorías del espíritu* —especialmente Hegel— que fomentaron el conocimiento de las ideas y de la historia, fueron ciegas en absoluto para el ser empírico de la naturaleza como ser mecánico y biológico; el mundo psicológico —palpado por los pensadores románticos— no ha encontrado una realización independiente en la investigación y la teoría, pues casi siempre ha sido concebido como vida orgánica o como espíritu; su determinación fáctica tropieza en la investigación con dificultades hasta el momento insuperables. Las teorías universalistas del mundo sólo fueron fecundas cuando, dentro de los límites de su sentido, hicieron conocer concretamente la dependencia empírica de la

esfera posterior y los modos de su existencia en el medio de la anterior.

Una teoría de todo lo existente es imposible en la misma medida en que se ha alcanzado un decisivo conocimiento en las distintas esferas especiales del mundo. El investigador se aparta indignado de tales fantasías, que no pueden tener ningún sentido como camino para la orientación intramundana, sino sólo —si lo tienen en general— como una interpretación especulativa y metafísica cuya importancia ha de examinarse con otro criterio y escala completamente distinta.

2. NO HAY UNIDAD EN LA REALIDAD SUBSTRATO.—Nuestro mundo, dado intuitivamente, no se puede reducir a un principio. Está extendido en la existencia empírica entre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, igualmente inaccesibles a nuestra intuición. Nuestra inmediata percepción sensible penetra tan poco en los procesos atómicos como en la inmensidad del mundo estelar. De los dos no nos llegan más que signos sensibles. Pero la realidad, que es su substrato, que está en el fondo, sólo puede ser una para la aspiración de la investigación. El género de representaciones mediante modelos, con los que intentamos hacernos intuíbles ese substrato, ha sido tomado ciertamente de nuestro mundo sensible, pero siempre se refiere a algo que envuelve e incluye sólo como caso especial ese mundo sensible. Del modelo construído deducimos consecuencias, cuya manifestación esperamos y observamos o echamos de menos en lo que acontece en nuestro mundo sensible. En el caso de que se registre la concordancia entre lo que se esperaba por cálculo y las comprobaciones fácticas, tomamos lo que se había pensado como substrato condicionante de lo que esperábamos, por la realidad, la cual había sido concebida en la correcta teoría.

Pero los modelos fallan para lo más grande como para lo más pequeño. En lo grande, es problemática la realidad del espacio tridimensional, el único intuíble. En lo pequeño no es sostenible ningún modelo del átomo, como imagen de los corpúsculos que se mueven y están compuestos de partículas relacionadas entre sí. La intuición que presta el modelo desaparece y sólo queda la fórmula matemática. Una matemática no intuitiva, la cual, durante mucho tiempo no fué más que un juego con signos, ha llegado a ser aplicable en la física. El carácter inconcebible de la Naturaleza y de la matemática se encuentran y concuerdan; una realidad inac-

cesible a la intuición, verificable sólo en datos experimentales cuantitativos como signos, queda aprehendida por el pensamiento matemático. La no intuíble claridad de la fórmula luce en una absoluta oscuridad. Los resultados de la medida en nuestro mundo confirman la realidad de aquello que había sido pensado en esta maravillosa matemática. Parece brujería. Pero se diferencia de ésta por virtud de la perfecta racionalidad, la continua corrección de los resultados por la comprobación crítica, la relatividad de todo lo conseguido en cada caso, la transparencia para la inteligencia en general despojada de toda subjetividad. No vale ningún capricho, ninguna autoridad. Todo, por muy seguro que esté, es corregible, comprobable en la continuidad del conocimiento general; por tanto, es lo completamente contrario a la magia y comparado con la impotencia de ésta, de inmensa eficacia.

Surge la pregunta de si este substrato, yacente en el fondo, es la verdadera realidad del mundo existente en sí. Este substrato es pensado como independiente de nuestra subjetividad; se nos aparece como existencia empírica que nos presenta resistencia y como algo que se puede dominar técnicamente. Pero como una verdadera realidad es deficiente. Pues no es más que la realidad de la existencia inorgánica y de la otra existencia, sólo en tanto que ésta es también existencia material en el espacio y el tiempo. Además, no llega a ser unidad, sino que se divide en teorías de relativa exactitud que se combaten mutuamente, y dondequiera surgen nuevamente discrepancias que no permiten a la teoría, por muy exacta y utilizable que fuera, descansar tranquilamente en un saber duradero de la realidad. La realidad admite para experimentar con ciertos métodos, en el conocimiento del mundo inorgánico, esta forma matemática. Esto es todo; pero la realidad en general persiste inaprehensible.

Pudiera suceder que en el porvenir se entumeciera la investigación y su lugar fuera ocupado por la creencia en un ser o estado conquistado antes por la ciencia. Entonces podría consolidarse una teoría unitaria en un ilusorio saber del ser cuya procedencia ya no sería comprendida. Se olvidarían o dejarían de tenerse en cuenta las pequeñas discrepancias, en apariencia insignificantes, pero se entremezclarían fantasmas en este saber. Pues cuando se pierde el sentido metódico del saber, que sólo existe en el proceso de la investigación, también se pierde la pureza de los resultados del saber.

Así, pues, la unidad de la realidad o substrato fundamental ni siquiera se puede encontrar limitándose a la existencia inorgánica, donde el pensarla tiene su debido lugar. Cuando en la investigación de la vida, del alma y del espíritu, resurge la misma idea, aunque más desmesurada, aparecen las entelequias de los seres vivos —el inconsciente del alma, la irracionalidad del espíritu— como lo pensado, de donde ha de ser concebida la realidad fáctica por analogía con el pensamiento causal teorético. De una unidad del ser sólo podría hablarse aquí mediante la absolutización notoria de un punto de vista particular.

Así, pues, ese substrato yacente en el fondo nunca es, por tanto, la unidad, sino tan sólo, como medio de la investigación en distintas direcciones, una complementación intelectual para lo que es inmediatamente empírico. La unidad del mundo tendría que estar, antes de toda investigación, en una totalidad del mundo que se nos mostrase como tal; después, ya no se la encuentra.

3. La unidad como idea.—Aunque el mundo como unidad no es un supuesto necesario ni una meta alcanzable de la orientación intramundana, sin embargo, toda investigación del mundo no es más que busca de unidades, y todo progreso el hallazgo de una realidad que se convierte en unidad. Distinguir esta realidad, separándola de analogías y comparaciones, que, si bien no son más que fantasías sustitutivas, pueden ser, sin embargo, la raíz psicológica de descubrimientos reales, es asunto de la verificación empírica en cada caso.

Estas unidades se comprueban como *integridades finitas*; pero éstas, a su vez, no son más que pasos en el camino de aquellas *unidades infinitas* o *ideas* que, en la orientación investigadora del mundo, son tanto fuerzas que nos guían como metas que se nos presentan. Son subjetivas porque no hay para ellas objeto en el mundo, pero, al tiempo, objetivas como fundamento de toda unidad y sistemática objetiva y sustancial. Su verificación no es inmediata sino indirecta, por virtud de la fecundidad del conocimiento que progresa por ellas. En cada grado del conocimiento progresivo se manifiestan en forma de ordenaciones relativas como esquemas y principios. Por virtud de las comparaciones y representaciones imaginativas, tras las cuales se ocultan, se hacen presentes, sin embargo, a la conciencia como realizaciones, sin estar consumadas en el mundo. Se encarnan —sin ser, por eso, como ellas mismas, objetivas— en el mundo objetivo como unidades que

se dan en el progresar infinito sin patentizarse nunca por completo. No son elementos del saber de la orientación en el mundo, sino su impulso y después su límite. Al pensar las ideas yo trasciendo sobre la orientación intramundana.

Puesto que, en contraposición con la totalidad objetiva finita y el esquema abarcable y ordenador, la idea es infinita, sigue siendo el origen infinito, que se hace cierto en el trascender, de toda totalidad y esquema concretos que son la forma en que ocasionalmente se manifiesta. Los sistemas especiales y verdaderos, no casuales, de la orientación científica en el mundo significan, por tanto, un trascender sobre lo que en ellos es sistemático. Si se les convierte erróneamente en objeto, si se les fija como saber definitivo de las cosas no son más que el desecho y caída de un trascender anterior, que se comprendió en los sistemas, los cuales entonces, despojados de su origen, se convierten en esquemas vacíos sin otro sentido que el de una ordenación arbitraria.

Hay ejemplos que muestran el camino de las ideas en la orientación intramundana, en los cuales cada unidad cerrada y perfecta sólo puede ser un paso en el camino, no idea a su vez:

a) Todos los colores posibles se dejan ver por completo en su ordenación fenomenológica en el *octaedro de los colores.* Esta es una integración finita como unidad de todas las cualidades ópticas. Junto a él están separados otros mundos sensibles que nos son accesibles, como el oído, el olfato, que se pueden abarcar más o menos claramente. Las distintas totalidades impulsan hacia la idea de la totalidad de los sentidos, la cual haría abarcable en su integridad toda la posible intuición sensible del ser vivo. Pero ésta es una totalidad inaccesible para nosotros, respecto a la cual las totalidades finitas de los distintos mundos de los sentidos sólo son fragmentos relativamente cerrados. Sobre esta totalidad se acumulan entonces especulaciones genéticas, por ejemplo, sobre la procedencia de todos los sentidos de un sentido único, o bien ordenaciones de los mundos sensibles que conocemos en grados y correspondencias mutuas. La idea empuja hacia adelante, las unidades halladas son pasos en el camino: en lugar de la unidad de la idea, tan sólo sus productos.

La química en uno de sus magnos descubrimientos ha encontrado el *sistema periódico de los elementos.* Una ordenación, que abona su perfección por haber permitido predecir con éxito, por sus vacíos, elementos hasta entonces desconocidos, actúa como una

integración. Pero no era más que un paso. La perfección, es decir, la conclusión con el elemento más pesado, el uranio, no se concibe por necesidad interior. La serie habría de tener, caso de que se cerrase, un término por virtud de una causa concebible para que el sistema fuera un todo. Si suponemos que esta conclusión puede ser concebida un día —acaso esté al alcance del conocimiento posible sobre la base de las modernas teorías acerca de la estructura atómica—, persistirían todavía nuevas inadecuaciones: la heterogeneidad cualitativa en la serie de los elementos y la periodicidad, solamente parcial, de cualidades análogas para la formación de series de elementos conexos, la peculiaridad acusadísima, excepcional del carbono (como base fundamental de los compuestos orgánicos) no se pueden concebir por medio del sistema. Este es un paso por el camino de la investigación bajo la idea de la materia concebida como el fundamento general del cual emergen todas las diferencias y en cuya unidad vuelven a anularse. La materia como idea no es la materia de la imagen mecanicista del mundo, sino la totalidad del ser objetivo que en la investigación metódica y en infinito problematismo se hace accesible a las ciencias de la física y la química porque se deja manejar por ellas. La investigación en estas ciencias se queda sin idea en cuanto presta a un esquema o un mecanismo carácter absoluto como lo último. Pero, permanece en movimiento en tanto que guiada por aquella idea, que, sin embargo, siempre queda oscura, en todo nuevo sistema y ordenación, que se verifica, busca y pone de relieve la inadecuación y *la inconcebilidad.*

b) En los dos ejemplos hay un esquema calculable o penetrable y una relativa perfección en el conocimiento de la naturaleza por el camino de la idea. Otra cosa sucede cuando en las ciencias del espíritu *las ideas mismas se hacen objeto de la investigación empírica.* Así, la historia de las ciencias busca en la realidad de la investigación las ideas que fueron su guía y su meta. Pero éstas y otras ideas espirituales no son objeto de la investigación como ellas mismas, sino tan sólo en su manifestación objetiva. En este caso, la finalidad de la investigación es concebida desde otro origen, y el sentido de la objetividad es otro distinto también. El espíritu no indaga aquí como en las ciencias naturales algo que, en definitiva, es impenetrable, sino que está en él mismo. En la investigación histórica empírica, el espíritu quiere comprenderse a sí mismo, no escudriñar un mundo que le es extraño.

Por tanto, también el *límite* tiene aquí un sentido *distinto*. La unidad, en la cual el espíritu sería un cosmos cerrado en sí mismo, no se alcanza. Es cierto que la forma del conocimiento obtenido en las ciencias del espíritu es una unidad, como si en él se hubiera conquistado la plena actualidad de la idea histórica. Pero, en primer lugar, ésta no es más que una idea entre otras, no el espíritu entero, y, en segundo lugar, su actualización, aunque por el momento satisfactoria, siempre es también inadecuada, nunca definitiva ni completa. Como quiera que toda idea real en forma histórica es infinita en su propagación objetiva para el saber de la orientación intramundana, su unidad sólo se aprehende mediante una construcción en cuyo límite puede surgir de nuevo el problema de interpretar más verazmente su realidad. En cada caso se percibe que toda idea remite a su fundamento en la «existencia». Ni existe por sí misma, ni su existencia empírica, como manifestación histórica de la idea, se puede reducir por la orientación intramundana a la unidad de un ser fundado en sí mismo y coherente por completo.

Los límites de la unidad en la investigación de las ideas espirituales se patentizan en el hecho de que las ideas reales, a fuer de históricas, se desarrollan temporalmente. Este desarrollo toma a veces en el arte, la poesía, filosofía y ciencias particulares el aspecto de una serie evolutiva relativamente cerrada (la tragedia griega desde Esquilo hasta Eurípides; la escultura griega desde el siglo IV al VI; la filosofía desde Kant hasta Hegel y Schelling; el arte del Renacimiento hasta el barroco y el rococó). Es como si en determinadas fases irrumpiera una floración relativamente súbita, para terminar después. El individuo, antes asentado sólo sobre sí mismo y que por sí solo no disponía de un todo, participa en una evolución que le engrandece, en cuanto le arrastra y soporta, pero a la cual también co-determina de un modo original. Aunque a la investigación le parece que tales unidades extendidas en el tiempo como históricamente reales se convierten también en unidades objetivamente cerradas, representables y cognoscibles, sin embargo, en seguida se patentizan límites que hacen de nuevo a la unidad infinitamente problemática.

Toda construcción erigida para dar unidad a una idea tiene que ser errónea, y unilateral frente a la realidad espiritual henchida de «existencia»; cuanto más clara, fértil e instructiva es, tanto más claramente revelará que no es exhaustiva, completa. Además,

la idea como realidad histórica no es más que fragmento de sí misma. Henchida de «existencia» sólo es accesible, sobre la base de la investigación, al espíritu «existente» en su propia «historicidad», como idea que en él mismo se despierta, que es la única que puede dar el criterio para lo que históricamente es fragmentario mientras que para la intelección objetiva sigue siendo, en definitiva, indefinida y falta de unidad. Por último, una idea histórica no se cierra en absoluto a causa también de que está entretejida en una vida histórica espiritual que lo abarca todo. Así como a su vez es dependiente y no sólo originaria, despierta e influye el porvenir. Su principio y su fin son también problemáticos: es problemático si están, en general, ahí, y cuando están, si el fin es explicable por una necesidad interna o si ha sido forzado externamente.

Ante todo, cualquier clase de unidad conseguida queda flotante por el hecho metódico de que, por un lado, cada una de tales series evolutivas es tanto más convincente y real cuanto más limitado es el objeto que se ha de determinar por ella pero, de otro lado, todo lo singular sólo es rectamente comprendido en una mudanza común de todo el mundo espiritual cuya uniformidad se extiende sobre todos los aspectos de su realidad. La limitación rigurosa produce con su claridad al examinar la evolución, por ejemplo, de las formas ornamentales en el cambio del abecedario nórdico, casi la impresión de una morfología botánica; es claramente investigable; pero cuanto más esencial es el contenido en una época de la pintura y de la arquitectura, tanto menos se presta a tales analogías. El todo como «principio» del espíritu de un mundo es, en tanto queda enunciado directamente, mucho más irreal en el sentido empírico que lo especial y determinado. El enunciado de uno de tales todos sólo es verdad como expresión de una apropiación existencial, no de un saber intramundano. En dónde reside la unidad de la idea se hace, por tanto, tan indeterminado, que es cuestionable todo lo que queda entremedias de la investigación particular, empírica, absolutamente iluminadora de los hechos, y esta apropiación «existencial» de los orígenes, que se hacen accesibles en los fenómenos históricos.

Las ideas son, por tanto, *realidades espirituales*. En la orientación intramundana, en cuanto se investiga en ella como naturaleza lo otro del espíritu, no eran contenido, sino límite; no cosa, sino impulso; no objeto, sino problema. Pero, en tanto que la orienta-

ción intramundana también aprehende la realidad espiritual en su manifestación histórica objetiva, las ideas se convierten en contenido de la manera que acabamos de explicar. También aquí siguen siendo límite, porque en la orientación teórica del mundo sólo se hacen objetivas en la objetividad con que aparecen, no como ellas mismas. La idea sólo es aprehendida adecuadamente por el espíritu «existente», pero entonces ya no tan sólo teórica o científicamente. Aquí arraiga la inderogable duplicidad de todas las ciencias del espíritu: O bien como ciencias de la orientación mundana pierden su pureza porque la idea del investigador consuena acorde con la idea de lo investigado en la forma polar de subjetividad y objetividad y, con eso, la mera orientación intramundana cesa; en esto estriba el carácter personal y único de toda gran obra de ciencia espiritual; pero en el caso peor, también puede suceder que se realice, *traicionando la objetividad*, una desnaturalización en el vacío de lo subjetivo. O bien, les queda la posibilidad de ser «puras» como ciencias; entonces se detienen en los preparativos de una auténtica relación de idea a idea reuniendo y depurando documentos y monumentos, pero en el caso peor degeneran, por la *pérdida de toda subjetividad*, convirtiéndose en el infinito vacío y la indiferencia del material objetivo.

Al pensar las ideas se rebasa la orientación intramundana en muchos límites. Puesto que sin idea no hay sistemática orientación intramundana, aunque no se presente nunca como cosa en el mundo, es límite de la orientación intramundana en el doble sentido de que, partiendo de la idea, la orientación intramundana cobra consistencia y cohesión, pero la idea misma, sin embargo, trasciende sobre el mundo.

La idea encuentra en el mundo un cumplimiento, pero no su perfección completa. Siempre es un error óptico tomar por cumplimiento definitivo de una idea un conocimiento que se hace diáfano, completo y cerrado. En tales integridades sistemáticas no hace más que crearse un límite que es punto de partida, desde el que se perciben nuevos problemas, para los cuales eso que parecía completo y cerrado no era más que un escalón.

4. Unidad del mundo y trascendencia.—Si el mundo existiera por sí mismo como unidad y se cerrase en sí como un objeto cognoscible, entonces con el conocimiento del mundo todo quedaría conocido. Pero, en lugar de convertirse el mundo en un mecanismo o en una vida produciéndose constantemente o en el ser

consciente del espíritu, del cual se deduce lo que es, todo esto no hace más que estar en el mundo y no se cierra y completa para nuestro conocimiento. Las tentativas de reducir a un principio todo lo que se presenta en la orientación intramundana, naturaleza y espíritu, no son más que juegos de analogías. En la orientación intramundana el mundo sigue siendo múltiple y sin cerrar en sí.

Así, pues, en la orientación intramundana se llega a la actitud filosófica de evitar una construcción del mundo total como ser absoluto, de no transferir a todo los conocimientos y perspectivas que son particulares y de darse cuenta de que «el todo en general» no está para nosotros ahí como una cosa. Ya no nos dejamos engañar por generalizaciones y absolutizaciones ni por las afirmaciones tan frecuentes sobre el todo en las cuales no sólo se afirma más de lo que se sabe, sino que ni siquiera existe un conocimiento del sentido de la afirmación.

En lugar del «todo en general» nos quedan existiendo posibles «existencias» en el mundo. El saber, como saber general, es, para nosotros, esta orientación intramundana que nunca se cierra; no conocemos ningún conocimiento absoluto del mundo. Pero donde hay verdadero conocimiento, allí aprehendemos y conservamos nuestra libertad porque sabemos el sentido específico y los límites de todo conocimiento.

LIMITES DE LA ACTIVIDAD TELEOLOGICA EN EL MUNDO

La actividad teleológica, finalista, que tiende a un resultado en el mundo, se orienta a lo dado como existente y como posible. La orientación intramundana no sólo quiere saber lo que existe, sino también lo que es posible hacer que sea de otra manera. El mundo no es sólo el campo de conocimiento de lo existente, sino también de formación y transformación. Los límites de la acción posible y del planeamiento inteligente están en relación con los límites de la orientación intramundana teorética. Nosotros nos orientamos en lo inmutable para concebir claramente lo posible.

La actividad teleológica en el mundo está limitada individualmente por la situación del individuo; el límite es variable. Pero aun la más extrema ampliación de poder, representada en un dueño del mundo, al cual todos los hombres de este planeta obede-

cieran y que tuviera a su disposición los conocimientos técnicos más gigantescos, tropezaría con los límites de principio, los cuales persisten invariables en absoluto y valen para toda acción en el mundo.

1. Los límites en la actividad técnica, en el cuido, la crianza y la educación, en la acción política.—Es una tesis establecida que nuestro conocimiento sólo acredita su verdad por su fecundidad para cambiar el mundo, es decir, que todo conocimiento, aunque sea válido y convincente por sí mismo, sin embargo, sólo es buscado o puede serlo como medio de cambiar al mundo para los fines de la vida. En este caso, el único conocimiento importante parece ser el conocimiento por la *categoría causal*, pues únicamente lo que actúa causalmente, según las leyes naturales, parece poder servir a esta acción. Pero la acción no es solamente acción técnica, sino también cuido y educación, y acción política como acción en la comunidad y en la lucha de los seres racionales. Cambiar el mundo no es solamente producir técnicamente, también es autoeducación transformadora del hombre. Así, pues, la acción no se orienta sólo a lo que sabe mediante la categoría de causa, sino a todas las formas de lo existente, tal como lo ha aclarado la orientación intramundana. Lo objetivo real para nosotros se muestra no sólo vinculado ineludiblemente a las categorías en general, sino también a las formas fenoménicas. Pero también éstas existen como *leyes de las órbitas* y de las formas, de las figuras y de los tipos, en los cuales trascurre toda actividad sin acontecer causalmente por virtud de ellas. Toda la orientación intramundana crea, por así decir, el espacio de la acción en el mundo, respecto al cual está en relación lo específico de la acción como *organización técnica*, como *cuido y educación*, como *acción política*. El hacer no sólo está condicionado por el saber de las cosas, sino que tiene su origen en la conciencia de realidad que él mismo es.

Los límites de la actividad teleológica se presentan en estas tres direcciones:

El *hacer técnico* distingue, de un lado, un mundo, que no puede ser alterado por ninguna acción (el mundo como la totalidad de las leyes naturales) y, del otro, el mundo que se encuentra en un estado *momentáneo*, el cual, por virtud del conocimiento de las leyes naturales, puede ser moldeado en los detalles según fines

en distintas direcciones que se deciden por elección. Yo veo el mundo como es y veo lo que puedo cambiar en el mundo, precisamente porque conozco cómo es y en la medida que lo conozco. Conozco lo que puedo hacer por esto: porque lo hago. Conozco lo que, a pesar de mí, existe, como el límite ocasional o de principio de mi poder hacer. Al poder hacer corresponde el poder predecir, de un modo fundamentado y concreto, sucesos inevitables a los cuales puedo prepararme.

Los límites de la técnica son:

a) Debe ser dado aquello de lo que hago algo. No es posible una fabricación desde la nada ni un movimiento perpetuo.

b) Hay límites cuantitativos irrebasables, por ejemplo, la velocidad de la luz, la cantidad de la materia y energía dadas, las dimensiones de la máquina que ha de construirse según determinado modelo con determinado material.

c) Yo estoy en mi existencia empírica, como realidad biológica, ligado a los límites de la vida, a los límites de la temperatura, de la asimilación de los alimentos y del oxígeno, de la presión de la atmósfera, de la posibilidad de dormir. Por tanto, en toda acción técnica debo conservar estas posibilidades de vida, o bien, en un mundo que no las ofrezca naturalmente, fabricármelas como condición de existencia de mi pequeño mundo.

Los límites de la técnica son con frecuencia discutidos, muchas veces trazados equivocadamente, muchas veces negados. Opiniones anteriores como, por ejemplo, la imposibilidad de la aeronave, son, sin embargo, de clase muy distinta que la afirmación de la imposibilidad del movimiento perpetuo.

Aun cuando no hay todavía puntos de apoyo palpables no se afirmaría que es imposible que un buque navegue por el espacio cósmico. Ciertamente que hoy no puede pensarse todavía, pero no está excluído que algún día se esté en situación de hacer estallar el globo terráqueo y pulverizarlo en el cosmos. No sabemos tampoco si estamos ligados y limitados a las existencias de energía de que disponemos actualmente; la utilización de la energía atómica pudiera proporcionar una inmensa ampliación de la energía disponible *. Lo que no parece posible es más difícil de decidir que lo que en principio es posible. Se puede proyectar un dominio fantástico del hombre en el espacio cósmico; nadie sabe lo que

* Debe recordarse que esta obra de Jaspers se publicó en 1931. (N. del T.)

todavía es posible. Pues allí donde la imposibilidad no se hace comprensible convincentemente, existe la posibilidad. Desde el punto de vista filosófico siempre persiste, por tanto, con su importancia, la cuestión de los límites a los cuales el poder y el hacer técnicos, distintos esencialmente de la magia que no era más que un sueño, quedan trabados ocasionalmente o por principio.

El hacer técnico en el sentido de poder hacer tiene sus límites frente a las realidades de la vida, el alma y el espíritu. Lo que se puede hacer es sólo lo que puede conocerse como mecanismo y por su mero material es indiferente como algo absolutamente otro; en cambio, la vida, el alma y el espíritu no se pueden hacer técnicamente, pero sí influir en ciertas condiciones. Por tanto, es esencial establecer la separación entre el aparato y aquello para lo cual este aparato existe. Los límites de aquello que yo puedo cambiar en el aparato y realizar por su virtud son, en verdad, los límites del hacer técnico, pero no los límites de la acción en general.

Entre el dominio técnico de las cosas y la libre comunicación de las «existencias» está todavía el campo de la *cría* y la *educación:* lo Otro es tratado aquí, en verdad, como objeto, pero al tiempo reconocido en su esencia propia. En la cría y educación se espera una originalidad en lo otro, se entra respecto a lo criado (planta, animal) en una especie de trato que, sin necesidad de lengua, es análogo al preguntar y responder; respecto al educado se desarrollan fines y métodos, escuchándole y dejándose llevar de él, sin que él lo sepa.

El *límite* de esta acción ya está implícito en su principio: la peculiaridad de lo otro es la condición para que el que cría o educa se plantee adecuadamente finalidades. En la continuidad de su acción puede modificar no sólo los métodos, sino también su finalidad por virtud de alguna nueva patentización de su peculiaridad por parte del objeto.

Pero siempre es posible tratar como material utilizable mecánicamente lo que en sí es vida, alma y espíritu. Entonces los límites especiales se revelan por virtud de la inadecuación entre los métodos y el material en típicas equivocaciones sobre lo que se esperaba (el educado se rebela) y en destrucciones de las peculiaridades (la vida se pierde, el educado únicamente queda amaestrado). Hay, sí, una cierta seguridad de que procedimientos imitativos tienen un cierto éxito, principalmente en biología; entre los criadores de plantas y animales, aunque la acción se acerca a

la acción técnica, sin embargo, se distingue de lo que sólo es técnica por virtud del talento específico del criador; la seguridad es mínima respecto al hombre que, como ser «histórico», con cada experiencia que hace, y de la cual es consciente, actúa sobre él mismo y, por tanto, no es para sí mismo un objeto fijo; es propio de su esencia que su conocimiento cambie en forma incalculable.

Llamamos *política* la *acción* en relación con la voluntad de otros hombres en tanto su hacer tiene importante participación en la creación de nuestro mundo. En esta acción se despierta y forma la voluntad de los colaboradores al mismo tiempo que un contrario, es decir, una resistencia, que consiste en una voluntad que actúa en contra. Los *límites* de esta acción son:

a) La imposibilidad de abarcar las condiciones reales y la voluntad efectiva y posible de todos los que participan en la acción como sujeto y objeto, tiene por consecuencia que siempre lo posible y planeado puede ser infinitamente múltiple y que la intervención de la realidad en el conjunto, con todas sus consecuencias, siempre es también distinta de lo que alguno había querido.

b) La realidad con la que se trata no es, a su vez, algo definitivo, como una base firme de la cual se partiese como de un material, sino que esta realidad se modifica porque la finalidad que se le propone actúa retroactivamente sobre ella. Con relación a ella no puedo expresar ninguna esperanza como si fuera objetiva y firme, pues ya el simple conocer la esperanza, el tener conciencia de las posibilidades amenazadoras o deseadas, modifica los sucesos —acaso de tal modo, que lo que hubiera acontecido, si todo hubiera permanecido inconsciente, ya no acontece.

c) Además de los motivos y situaciones comprensibles sociológica y psicológicamente actúa en este mundo la incondicionalidad de la «existencia» y la espiritualidad de las ideas. Con ellas no se puede calcular en absoluto, sino sólo *arriesgarse*, en un contacto permanente, que constantemente se renueva y cambia. Los motivos generalmente comprensibles y las posibilidades racionalmente objetivables de sentido tienen lo incomprensible como límite. Esto, como lo que condiciona en forma de factores geográficos, técnicos, meteorológicos, psicológicos, es, en parte, cognoscible desde fuera, y en cierta medida se puede dirigir en la forma de la acción técnica. Pero, por el otro lado, lo incomprensible, como idea y como «existencia», es lo que se puede aprehender por participación y comunicación, pero no accesible objetivamente para

la pura consideración. En la acción política entro yo como ser libre, en relación con otros seres libres, partiendo de una positividad concreta, que es, al mismo tiempo, origen y límite de la acción.

d) El que actúa políticamente se mueve en una corriente que objetivamente parece una sucesión de acontecimientos, pero que, en el fondo, está determinada al mismo tiempo por libres decisiones. Su voluntad le impulsa hacia donde *realmente se decide* y el desarrollo de las situaciones puede darle el timón por el momento. Desde allí puede tener la posibilidad de dirigir el mundo, pero acaso, aunque esto nunca deje de tener consecuencias objetivamente, puede malbaratar este poder en el vacío. O puede, tomando su vida, por así decir, dejarla desarrollarse, fundiéndola con el proceso histórico. Aun en el caso más favorable persiste la resistencia, tanto en el campo propio como en el contrario; hay, además, la brevedad de la vida individual y la mutabilidad de todas las situaciones, de suerte que la obra propia que no se termina, sino que continúa en otras manos, sufre también una modificación original.

2. La utopía de una perfecta organización del mundo y la trascendencia.—La idea utópica de que el mundo es un todo y es perfectible se impone ilusoriamente como un supuesto evidente más a menudo de lo que se quiere conceder, de suerte que el asentimiento sólo se niega cuando esa idea es expresada claramente. En principio, el mundo, aunque realmente todavía no lo sea en el presente estado del saber, es *abarcable*; por tanto, en la medida que depende de nosotros se le puede *organizar justamente* sobre la base de un conocimiento perfecto y de un ideal de validez universal. Es ciertamente una tarea infinita; pero una tarea posible en principio como una *idea verdadera*. Se podría suprimir la muerte, o al menos acabar a la edad más avanzada en una extinción indiferente e indolora en que incluso la voluntad de vivir ya no quisiera nada. Se podría suprimir la lucha y llevar a la humanidad por una perfecta ordenación de las necesidades de la vida a un estado definitivo para siempre. Se podría dominar técnicamente el mundo y dirigir todo lo material de una manera inteligente y unívoca según la voluntad humana.

El sentido de esta idea es falso, puesto que toda acción tropieza con límites, y el mundo, por su parte, no sólo de hecho, sino en principio, no es abarcable. Pues todo conocimiento y toda

acción se da dentro del mundo; no abarca ni domina nunca el mundo más que en la imaginación.

Aquel pensamiento, como idea de la infinita tarea de una organización justa del mundo, es verdad, si acaso, en relación con determinados fenómenos en el mundo, no en relación con el mundo en general, que no existe como objeto posible y posible finalidad.

Si la organización perfecta y definitiva del mundo fuera una meta, con sentido, de la existencia, sería entonces, como cumplimiento inmanente, el ser absoluto. La trascendencia sería la mirada a la nada absoluta. Entonces sería inconcebible, insensato e ilusorio el hacer *incondicionado* que, como trascender de la posible «existencia» en la existencia empírica, se aparece a sí mismo en la certidumbre de un ser. Pues la acción finalista es concebible por virtud de su fin y se justifica por su resultado; la meta final de una organización estable y perfecta del mundo, como finalidad consciente, sería, por tanto, capaz de suministrar para toda acción el suficiente criterio y sentido objetivos. Pero la acción incondicionada se realiza sólo por medio de una acción conforme a fines, sin quedar, a su vez, suficientemente determinada y fundamentada por estos fines; no tiene en el éxito o el fracaso ningún criterio último de su verdad, sino que está ante su trascendencia como ante el verdadero ser.

En los límites de la actividad teleológica en el mundo se patentiza la posibilidad del ser, que, como existencia empírica que se aparece en el mundo, se cerciora de la suya al trascender sobre toda finalidad como finalidad última.

3. Un ejemplo: la terapia médica.—En el trato del médico con el enfermo se patentizan de modo ejemplar, en su correlación, los límites teóricos y prácticos de la orientación intramundana, que muestra toda acción en el trato con hombres. La terapia incluye una amplia esfera, desde la prestación técnica de auxilio en la colocación de un vendaje hasta la llamada psicoterapia. Bajo el nombre común se comprenden cosas heterogéneas, de las cuales cada una de ellas es el límite de la otra.

a) El cuerpo enfermo existe como toda vida por virtud de un complicado mecanismo que en su funcionamiento es cognoscible desde el punto de vista de la fisiología, en su substrato según el punto de vista físico-químico, pero siempre tan sólo en particular. En tanto que este mecanismo sufre perturbaciones, se

consigue, en una serie de casos, volver a ponerle en marcha como si fuera un mecanismo, aunque siempre tan sólo con la colaboración de la vida. Las operaciones quirúrgicas suprimen obstáculos mecánicos, crean nuevas posibilidades mecánicas, alejan sustancias que segregan materias peligrosas o actúan destructoramente con su crecimiento y desarrollo. La deficiencia de las materias necesarias a la vida se compensa por el suministro de estas materias en forma de preparados.

b) Pero el cuerpo como vida se produce, a su vez, sus mecanismos. La vida, que como tal no se ve en ninguna parte, se observa parcialmente en los modos de manifestarse su regularidad en la medida en que determinadas expectaciones están fundadas en cada caso. Esta vida es cuidada, tratada, estimulada con intervenciones físicas y químicas que al tiempo representan una modificación planeada de las condiciones de su contorno, con la esperanza de que cambie en la dirección deseada. Sobre la base del conocimiento general empírico, el cuerpo es tratado de tal modo como vida según fines objetivos con medios conocidos. En la acción técnica persiste, sin embargo, el riesgo de que se trata de la vida, nunca calculable por entero. En todo tratamiento en que se apela a la vida misma, toda acción no es más, en el sentido de su principio, que ensayo, porque tiene que cambiar conforme a su acción de momento en momento. Ya en la acción técnica, que se atiene a lo inorgánico, no sólo es necesario el pensamiento y el cálculo, sino, juntamente con éstos, un arte que se manifiesta en el planeamiento sintético sobre la base de la calculabilidad; en la acción específicamente biológica es muy importante otro arte que, juntamente con una visión, nunca absolutamente racionalizable para lo viviente, se funda sobre un instinto que siente la vida. Esta capacidad, desarrollada en medida sumamente distinta en los hombres, no es más que la rara seguridad original del médico nato.

Además, la vida del hombre no es puramente objetiva como la vida de un animal, sino que es una vida con un alma inteligible que tanto depende del cuerpo como éste, a su vez, está determinado por ella. Pero alcanzar el alma es, a su vez, una acción nueva en principio que se vale de una comunicación del médico con el enfermo y que admite diversas formas que se diferencian fundamentalmente.

c) El enfermo es reconocido por completo impersonalmente

como un ente racional autónomo que quiere estar enterado de lo que ocurre con su cuerpo. El médico, sobre la base de sus conocimientos, hace una declaración racional sobre lo que ha encontrado en su investigación y su importancia, aplicando el saber general al cuerpo del enfermo como a un caso. Este saber lo ofrece sin reserva, tal como se le presenta a él mismo, transmitiéndolo al otro, independiente y libre, como para que se lo aplique y asimile interiormente.

Sin embargo, en seguida surgen dificultades. El otro no está desligado de su existencia corporalmente vital; comprende lo que escucha según su educación intelectual y sus hábitos de pensar; pero, además, según su manera de angustiarse. La idea que posee de su estado no deja de tener importancia para la existencia corporal misma. Saber y estado de ánimo, esperanza y temor, observación y opinión tienen un efecto incalculable sobre la vida del cuerpo. El médico sólo hipotéticamente se dirige a una personalidad, por así decir, exenta, que existe por sí, que está libre frente al propio cuerpo, el cual funciona por sí como enfermo o sano. El médico actúa con sus declaraciones sobre este cuerpo mismo; es un caso límite ideal que una personalidad libre, a pesar de las declaraciones que le llegan y con los conocimientos que a él afluyen, sólo influye favorablemente sobre su cuerpo por la serenidad y la voluntad.

A esto se añade, en segundo lugar, que la mayoría de las veces los modos del conocimiento no son conocidos por el médico ni por el enfermo. Lo que sólo es probable, qué fundamentos tiene el saber, qué posibilidades existen; la incertidumbre y la relatividad de la concepción general de la vida poseída como evidente; todo queda sin discernir. Es tomado como supuesto saber y como inevitabilidad lo que, sin embargo, tiene todavía elementos de relatividad completamente determinados.

Sólo quien tenga ánimo en esa situación para suspender críticamente el saber objetivo y, al profesar paladinamente la legítima ciencia no cae, sin embargo, en la superstición de la ciencia, puede permanecer dueño de su saber. Sólo quien, en lugar de agarrarse a un clavo ardiendo, ve lo inevitable en el residuo de problematismo que es inherente a todo lo exclusivamente empírico; sólo quien está acostumbrado a tener en cuenta los peligros como posibilidades, puede, sin embargo, hacer, mediante planes para el

futuro, lo que posee fundamento y sentido, y vivir actualmente teniendo a la vista la posible o segura caída.

La angustia de estar enfermo y la necesidad, a menudo difícil de evitar, que tiene el médico de ver también su importancia objetivamente conducen juntas a dilapidar sin término tiempo y energía en medidas terapéuticas que, por sí indiferentes o incluso nocivas, sólo son favorables por su acción sugestiva y la satisfacción de que se hace algo. Es un círculo vicioso entre médico v paciente: el médico limita su declaración en una forma autoritaria admitida por el enfermo. El supuesto de esta concesión al médico es el respeto a la angustia del enfermo, así como la inconfesada confusión de pericia y habilidad con la ciega confianza en ésta, que las dos partes desean. La angustia del enfermo y la autoridad del médico surgen una de otra; si la angustia no se calma, sufre la autoridad del médico: el médico, en el mismo estado de saber objetivo, se hace inseguro. Pero, si deja caer la careta autoritaria, entonces vuelve a crecer —acaso enormemente— la angustia, y el médico se ve en una situación imposible. La susceptibilidad del médico autoritario cuando no se le obedece en absoluto, y la del enfermo cuando el médico no está seguro, se condicionan mutuamente. En este círculo puede ocurrir incluso lo inverso: que el enfermo tenga que tratar a su médico a causa de esta susceptibilidad o torpeza, o que el médico tenga que impugnar sus propias prescripciones para libertar al enfermo de su angustia. El círculo hace posible que un médico tienda a dejar al paciente convertir la enfermedad en contenido de vida, y otro, en cambio, haga lo posible para hacerse superfluo a sí mismo, y con esto romper el círculo. La evolución, extremadamente múltiple, los absurdos en la realidad terapéutica, en la cual el auxilio verdadero y racionalmente fundado, a pesar de su grandiosidad, no es más que un pequeño enclave de acción, ciertamente maravillosa, ha conducido desde antiguo tanto a omitir la franca declaración de lo que el médico ha encontrado y opina como a «tratar» también positivamente al enfermo en su alma.

d) Entonces puede el enfermo ser visto hipotéticamente, desde el saber médico, como un conjunto de alma y cuerpo. El tratamiento psíquico es una parte de la terapéutica. Al enfermo no sólo se le dice ya libremente lo que el médico sabe y piensa, sino que toda palabra, toda prescripción, toda acción debe, en principio, ser calculada por su acción psíquica. Según ciertas concep-

ciones fundamentales del hombre —en su mayoría no explicadas—, según reglas convencionales, ideas tradicionales acerca de lo que es deseable, de la utilidad y de la dicha del hombre, se convierte aparentemente el hombre como totalidad en objeto de la intervención médica, en el sentido de que todo hacer debe ser medido como medio para el fin. El médico y el paciente se hallan, en verdad, completamente lejos uno de otro; en donde el paciente cree sentir la proximidad de hombre a hombre, el médico, empero, se ha distanciado hasta la ruptura interior de la comunicación. Pues el médico ya no habla como él mismo, sino que se convierte en función de un proceso de tratamiento. Esto no puede ser realizado de hecho, puesto que siempre surge la subjetividad de la simpatía y antipatía entre ellos, y puesto que, sobre todo, el médico, si quiere influir espiritualmente, debe aparecer presente y naturalmente vital, lo que sólo conseguiría con un talento eminente para los gestos y el fingimiento.

La objetivación lleva a reglas, que utiliza el médico como si fueran otras reglas de tratamiento, aunque sean de sentido heterogéneo. La llamada «terapéutica de sorpresa», el charlatanismo eléctrico —cuya impresión, sea por superstición de la ciencia o por una superstición contraria a la ciencia, logra efectos sugestivos—, el presunto cambio de medio, son prescripciones de este sistema de ensayos, recursos y éxitos fortuitos. Estos procedimientos tienen como tales su utilidad prácticamente limitada, sin posibilidad de evolución y experiencia progresivas.

Aun cuando la objetivación y las reglas aparentemente son más libres, y en concepto de psicología comprensiva ricamente desarrollada parecen penetrar en el interior y el auténtico fondo, siempre persiste la inadecuación de que el hombre es tomado como objeto —aparentemente, es verdad, en el medio de la comunicación—, pero sin considerarlo como él mismo, sino tan sólo como caso. Aquí se desarrolla una moderna analogía con la vieja cámara de tortura cuando, como en la guerra, los hombres están, de hecho, expuestos contra su voluntad a una combinación de dolores insoportables por virtud de corrientes eléctricas, de ejercicios forzados e hipnosis para curarlos de sus perturbaciones nerviosas, o cuando con toda su voluntad y consentimiento se hace surgir en su conciencia vivencias de la infancia, feroces apetitos sexuales y otras cosas por el estilo, asegurándoles que su claro recuerdo les sanará.

Nuevamente aquí se da cuenta el médico de que ha tropezado con un límite que había rebasado en un momento de inconsciente ingenuidad. El hombre como totalidad no es objetivable. En la medida en que es objetivable es objeto de la orientación intramundana, pero en concepto de tal nunca es él mismo. Con referencia a él considerado como objeto se le puede tratar mediante disposiciones exteriores, racionales, conforme a reglas y experiencias. En relación con él *mismo*, es decir, como posible «existencia» —sólo puedo tratarlo en su concreción «histórica», en la que nadie es ya un «caso», sino en la que se realiza un destino y la elucidación del destino—. Ahora ya no se puede incurrir en la confusión entre el objeto-objetivo en el hombre, como objeto real en el sentido empírico, y el hombre como «existencia» que se manifiesta en la comunicación. Aquél es investigable, se le puede generalizar, someter a reglas; pero éste no existe siempre más que «históricamente» y sin generalización. Aquél se puede tratar mediante la técnica, el cuidado y el arte, pero éste sólo se despliega en la comunidad de destino.

e) Así, pues, existe, en último término, para el enfermo y el médico la comunicación existencial: El médico toma sobre sí el destino del enfermo. Con esto adopta una nueva actitud: relativizando todos los procedimientos anteriores conoce un callar y decir comunicable, no fundado en reglas, de origen existencial. El enfermo no es para el médico ni abarcable ni tratable como todo, ni es reconocido indiferentemente de modo impersonal por completo como persona que vive por sí y se la abandona a sí misma. De libertad a libertad se busca, se pregunta al enfermo, pero ni se le tutela ni se le requiere abstractamente. El médico, entonces, se sabe responsoble de lo que dice y de lo que calla, mientras que antes, o bien creía tener derecho a la franqueza absoluta cuando abandonaba al otro a sí mismo y hacía responsable por completo al otro del efecto de sus palabras, eliminando totalmente la propia responsabilidad o, por el contrario, creía tener derecho al silencio, puesto que el enfermo no precisa saber nada más que aquello que sea ineludiblemente necesario para su restablecimiento, con lo que ya no se reconoce la libertad del otro, sino que, antes bien, el médico hizo el previo supuesto de pasarla por alto. Pero ahora el callar es tan culpable como el hablar cuando obedece a la mera inteligencia sin comunidad de destino y sin conciencia «histórica». No sólo el callar y el decir, sino todo pedir y exigir, toda

pregunta y todo señalamiento de fines, entra en este proceso «histórico» de la comunicación entre dos «existencias» que se enfrentan en concepto de médico y enfermo. El tratamiento conforme a la relación de un fin y medio se convierte en base y medium. Lo que objetivamente es un ensayo, existencialmente se convierte en aventura en el proceso colectivo de la existencia empírica. En ello hay el momento «histórico» y la maduración. El médico no es técnico ni salvador, sino «existencia» para otra «existencia», ente humano perecedero, trayendo con el otro , en el otro y en sí mismo la dignidad y la libertad al ser y reconociéndolas como criterio. Ya no hay soluciones definitivas, ni tampoco lo exacto, sino el amor al ser noble que hay en nosotros, pero no el amor que sólo es compasión para la criatura, y, sin comprometer la propia mismidad, se practica caritativamente sin verdadera participación —por tanto, humillando y mortificando al otro.

Si examinamos todas estas direcciones de la acción médica, que bajo el nombre común de terapéutica están reunidas sólo fortuitamente, vemos que todas tropiezan en sus límites, donde sufren perturbaciones, por el hecho de que siempre interfiere algo que a su vez necesita nuevo tratamiento: en lo que es meramente técnico y mecánico, la vida; en la vida, el alma; en el alma, la posible «existencia». Pero ésta no es, en manera alguna, un objeto de la orientación intramundana, la cual llega a su posible término con un estudio comprensivo del alma, pero sin cerrarse, pues el hombre no se agota con eso.

Para la acción terapéutica se añade el límite general de que ningún médico está física y existencialmente en la situación de comprender al paciente en la totalidad de todas estas direcciones claramente distintas. Cierto es que en el tratamiento puramente mecánico y técnico tiene que pensar en la vida, a la que debe ayudar para conseguir el éxito. Hacerlo es posible. Pero en la vida tiene que pensar en el alma, que queda afectada por toda intervención. Esto es ya más difícil. Pero es enteramente imposible entrar con todos sus enfermos en comunicación existencial. Por tanto, la acción terapéutica está siempre obligada a compromisos prácticos: por la eliminación de las direcciones posteriores, a pensar y actuar más o menos sólo técnica y biológicamente. Cuando no se trata de perturbaciones corporales, que de hecho y para la idea del paciente son pequeñeces, sino que el hombre, como totalidad, está afectado, el médico tendrá que sufrir inadecuaciones

dondequiera y padecer la inevitable inexactitud de su acción, al dejar sin tocar el alma, y actuar, sin embargo, sin saber, sobre ella. Trata el alma y hace formalmente objetivo lo que como «existencia» nunca puede ser objeto. Y ve que algo esencial, lo que hay auténticamente en el hombre, está más allá de toda orientación intramundana: la posible «existencia». Sólo en la claridad del saber y del diferenciar puede conservar la franquía y estar presto a la comunicación existencial allí donde le es posible y necesaria; entonces puede someterse a sus límites y evitar la tortura donde sea incapaz de realizar lo más alto.

Mas, para el enfermo, el médico no es un mecánico que le trae la salud y para esto le paga. La actitud en que el enfermo está interiormente respecto al médico y lo que de él espera es la base para la clase de comunicación que se desarrolla. La pretensión a la autoridad y la certidumbre impositiva, el ciego anhelo de auxilio y la ciega creencia en su posibilidad absoluta, la angustia que se hace absoluta, obligan al médico a hacer algo terapéuticamente en cada caso, a «tratar» al enfermo sin pensar en la «existencia», sin compadecerse, aunque sólo sea caritativamente, de la suya, y con ello menospreciarla inevitablemente. Pero la claridad y reflexión del paciente y su justificada pretensión de ser tratado racionalmente, sin teorías ni prejuicios, sin mera rutina, obligan al médico a responder y a justificar su tratamiento, y a menudo, y en la mayoría de los casos, a no hacer absolutamente nada y limitarse a observar. La anécdota de Aristóteles, que replicó a las órdenes de su médico: «yo lo haré cuando me digas las razones de tu prescripción y yo las examine», caracteriza esta actitud, así como el deseo, bien fundado y no sólo impulsivo, del médico y el enfermo de consultar a otro médico en las situaciones poco claras y dilucidar libremente la situación. Aquí, el médico deja de ser autoridad tanto como tenía que serlo de mala gana. Sólo en este caso de falta de autoridad comienza la posibilidad de comunicación existencial.

La realidad muestra relaciones mucho más variadas entre el médico y el paciente, pero bastan unas pocas para hacer comprensible la tesis de que el médico es un destino para el enfermo en el sentido de que el enfermo, en parte, lo produce por sí mismo; en otra parte lo encuentra delante en concepto del ser del médico que a él le trata.

EL SENTIDO DE LA CIENCIA

La orientación intramundana es ciencia en cuanto que por su propósito y su método crítico lo conocido es impositivo. La exactitud impositiva, como tal, consiste en cantidades y sinfinitudes cualesquiera; para la ciencia es todavía indiferente; no tiene sentido pretender conocerla como tal. Pero el sentido de la ciencia, por seguro que deba ser al presente, cuando la investigación se cultiva con pasión, no es, a su vez, demostrable por la ciencia. Quien pretenda responder a la pregunta por el sentido de la ciencia, y al faltarle la respuesta demostrable niegue el sentido y no se preocupe de la ciencia, es irrefutable. Aclarar el sentido de la ciencia realizada fácticamente no es posible más que a la filosofía. Así como el mundo, como mundo objetivo, no se cierra en sí y no tiene por sí mismo una consistencia intuíble, así también el saber acerca del mundo no tiene ningún asidero en sí mismo; trasciende sobre sí mismo. La ciencia alcanza sólo hasta donde alcanza el saber impositivo, pero al tiempo es más. Averiguar este más no conduce a demostraciones, sino que apela y requiere a aprehender el sentido de la ciencia.

1. Las ciencias se integran en la unidad del saber.—En la antigüedad la medicina nació de la práctica curativa; la técnica y la matemática, de la construcción; la geografía, de los viajes marítimos. En la transición de la Edad Media al Renacimiento, los talleres y las minas eran lugares de adquisición de conocimientos y descubrimientos. Por virtud de la antigua vida pública se cristalizó un saber pragmático en retórica, política y jurisprudencia. Aquí, y en las tareas de la sociedad presente, arraigan las ciencias del Estado de nuestro tiempo. De los impulsos que aspiran a una concepción del mundo surgieron ciencias especiales: del humanismo, la filología; de la religión eclesiástica, la teología.

Así, pues, el saber ha surgido, en cada caso, de la práctica de una existencia empírica especial. Lo originario es la voluntad de saber y el fin concreto. Que las ciencias se copertenecen no es, en cambio, una idea originaria: sólo después que el saber se ha reunido se concibe la *cuestión filosófica* de la mutua copertenencia de todo saber. Entonces éste llega a ser un todo en un cosmos filosófico, del cual, después, ciencia tras ciencia se van desprendiendo de nuevo para, al fin, seguir, aparentemente sin filosofía, su pro-

pio progreso. Las ciencias particulares posteriores han surgido, tanto en la práctica como en la constitución intelectual, de un edificio filosófico del mundo.

El saber, mientras está ligado a la finalidad y a la angostura de una existencia empírica especial, no tiene ocasión de preguntar por su propio sentido, puesto que prácticamente éste ya está realizado. El saber, como saber, sólo por virtud de la filosofía cobra significación y se responde a la pregunta por su sentido por virtud de la conciencia de su universal correspondencia y conexión.

En la práctica, el saber busca la *seguridad* para, fiado en lo objetivo, en lo positivo, poder preparar y organizar la acción según lo que se espera por el cálculo. El saber, como *cercioramiento* de mi ser, del ser en general, se busca por el camino que pasa por lo real y especial. La *seguridad* no es siempre más que particular, limitada; al fin, la seguridad cesa y deja en la estacada; creer en ella el ser hace caer en la desesperación por desilusión. En cambio, la *certidumbre* busca la totalidad, que no excluye nada, pero que tampoco ha de concebirse nunca como definitiva. Sólo desde la auténtica voluntad de cercioramiento surge la voluntad de saberlo *todo*, porque ningún rasgo esencial del ser debe perdérsele, y de ahí la idea de la unidad de las ciencias. De la pretensión de seguridad procede el interés por el saber, en tanto éste siempre rinde una seguridad limitada; para el filosofar, la seguridad solamente es un peldaño.

Así, pues, el sentido de la ciencia está enlazado a la *unidad* de las ciencias. Sin ésta, el sentido sólo es relativo respecto a puntos de vista particulares y técnicos, partiendo de los cuales se consigue una finalidad. La cuestión de la unidad de las ciencias es, por tanto, una cuestión fundamental para el filosofar sobre el sentido de la ciencia. En apariencia, esta unidad se consigue señalando los rasgos *comunes* de *todo* saber. Si el saber está ligado a la expresión en *juicios*, los cuales están sometidos a las leyes de la lógica formal, esto significa en verdad que éstas, como forma lógica, son la condición imprescindible de todo saber, pero inducen al error de ver la verdad en el juicio, y, por último, caracterizar la unidad de las ciencias mediante explicaciones lógicas, formales. Pero esa comunidad de rasgos no es todavía la unidad. Todo impulso poderoso al saber *como saber*, a diferencia del dominio de un saber particular para fines especiales, es

inconcebible partiendo de ahí. No puede brotar de generalidades formales, sino sólo de un contenido sustancial.

Otro carácter común es la diferenciación crítica de *hechos y sueños*. Pero esto, en primer lugar, no atañe a todo saber, y después, a pesar de su significación fundamental para el conocimiento empírico, tampoco es la unidad de este saber. Un hecho como tal todavía no es importante científicamente. Pero puede ser, en todas las circunstancias, importante para una cercioración metafísica del ser. Pues el sentido del saber empírico sólo recibe su unidad partiendo de la pregunta, que se cerciora del ser con la correspondiente comprobación: este ser es *así de tal modo* que este hecho es posible y real en él.

Cuando en todo lo especial se busca el *ser*, cuando quiero saberlo todo, no por la curiosidad de conocer mucho, sino por cerciorarme del ser aprehendiendo *lo uno*, las ciencias se corresponden y conexionan verdaderamente. En ellas quiero conocer la existencia empírica, porque tengo que orientarme universalmente en el mundo para acercarme al ser, es decir, que la orientación intramundana tiene su sentido en la unidad de las ciencias por razón de que prepara el camino para la *metafísica*. Esta únicamente es la que da al saber, como saber, asidero y sostén en un sentido que le trasciende.

No se puede negar que algunas ciencias han prosperado precisamente desde puntos de vista técnicos, y que algunas se han constituído como un mundo limitado de la ciencia. Entonces se coloca falsamente la unidad de *esta* ciencia *en el lugar* de la unidad de las ciencias, como, por ejemplo, en la afirmación que aísla a las ciencias naturales cuando dicen que las ciencias del espíritu no son propiamente ciencias. La absolutización de un método limitado y de un objeto singular comete una usurpación, pues con ella está enlazada, tácita y sin crítica, una ingenua metafísica que pretende saber del verdadero Ser.

La vida de las ciencias es *móvil*. Puede concentrarse sobre particularidades que en cada caso valen como esenciales; entonces se forman las ciencias dominantes de una época. Puede desintegrarse en la inconexión de un gran número de ciencias. Por último, puede fundirse en la filosofía, que entonces es lo único importante. Pero las ciencias sólo tienen realidad cuando viven autónomamente en tensión con el filosofar, por el cual son movidas. Las ciencias viven por virtud de una conciencia de su sentido que sólo puede

ser legítimo en relación con la totalidad del saber; de otro modo estaría referido extrínsecamente a fines y tendría que desmoronarse.

2. Ciencia y metafísica.—Históricamente la metafísica, como esquema del ser, ha sido muchas veces la *partera* de la ciencia que orienta en el mundo. El atomismo de Demócrito ha sido un instrumento intelectual de la ciencia natural moderna, como lo ha sido la dialéctica de Hegel para la ciencia histórica, como las ideas metafísicas de Keplero sobre la armonía cósmica fueron el origen de sus descubrimientos astronómicos, y la metafísica de Fechner fué el fundamento para plantear los problemas de su psicofísica. Siempre el pensamiento científico se desprendió de su raíz metafísica. Siempre lo que como metafísica objetiva había sido un esquema del verdadero Ser, y como tal era creída, descendió al valor de una hipótesis, como mera posibilidad de pensar, y ascendió, purificada de toda metafísica, por una comprobación creciente al valor de una teoría fecunda. Por el impulso metafísico se crearon las categorías y los instrumentos intelectuales, al principio escuchados como la música metafísica de los conceptos, por así decir, pero después secularizados en el mundo en pensamientos vacíos de metafísica y ensayados como eficaces medios de investigación.

Esta relación *casual*, de hecho, e históricamente limitada, de la metafísica con la ciencia no constituye el movimiento verdadero y, por tanto, permanente de la investigación científica por virtud de los impulsos metafísicos. Precisamente la *superación de esta dependencia*, mediante la pureza de la orientación científica en el mundo, ha hecho notorio en nueva forma el inmutable y *auténtico fundamento del sentido de la ciencia en la metafísica.*

Desde hace siglos está maduro el tiempo para la *separación* consciente y rigurosa entre lo impositivo, como consistencia objetiva en la orientación intramundana, por un lado, y los aspectos metafísicos, por otro. El contenido de las concepciones teóricas del investigador empírico sólo tiene una función metódica como hipótesis, y se separa de su sentido metafísico. Psicológicamente puede suceder que un investigador crea en la realidad objetiva de estas representaciones, en un sentido absoluto en lugar de relativo, pero de hecho esto es indiferente o perturbador. El impulso metafísico se ha desprendido de las objetividades, las cuales, por virtud de las teorías puras, han hecho posible también la tecnica

pura, exenta de toda hechicería ineficiente. Si la práctica originaria fué un conjunto de acciones técnicas prácticas y mágicas (por ejemplo, en la medicina) que se entendió mediante representaciones míticas —en donde el éxito objetivo tenía que fallar frecuentemente, pero al tiempo la metafísica se quedaba enredada en lo más finito y extrínseco—, hoy, la dignidad del hombre como ente racional, incluso en la vida cotidiana, es en todo cuanto sea accesible al saber y al planeamiento inteligente actuar en forma clara e idónea y comprenderlo tal como es efectivamente. Cierto que aun hoy el individuo, sólo por virtud de un proceso de cultura que se va adquiriendo, es capaz de aprehender puramente lo impositivo y efectivo juntamente con un saber crítico de las formas y límites de este saber. El hecho de que también la vida moderna esté impregnada de supersticiones, angustias nerviosas, utopías políticas, cegueras para lo real y contradicciones del comportamiento no hace más que patentizar la dificultad de realizar la objetividad científica en la respectiva práctica personal.

Pero donde se ha realizado la *orientación pura y científica* en el mundo, entonces se producen *consecuencias*, las cuales tienen su verdad en el hecho de que posibilitan la «existencia» con vistas a la trascendencia, que sin ella quedan falseadas. Estas consecuencias son:

a) La *totalidad* de una *imagen del mundo* se ha desintegrado. Ya no hay una totalidad en donde todo tenga su lugar: ni el todo ontológico de la escolástica, ni el todo absolutizado de las categorías y métodos mecanicistas, organicistas y otras peculiares, ni tampoco el todo dialéctico de Hegel.

b) En lugar de un *sistema* del todo no hay como verdadero más que una *sistemática*, ordenaciones relativas de tipo categorial y método lógico. En ella está la verdad como idea. Pero hay muchas ideas, y nunca una idea en general como idea de las ideas. Las ideas están en nuestra existencia empírica orientada al mundo, pero no hay idea de la existencia empírica en general. Tan imposible de cerrar es la idea particular como el mundo de las ideas. Todas las ordenaciones que parecen tocar y trascender los límites quedan reducidas a ordenaciones en el mundo. El sistema de las ciencias y el sistema de las esferas del espíritu, como las ordenaciones más amplias y comprensivas, son lo más incierto y relativo.

Esta orientación del mundo ya purificada conserva, sin em-

bargo, su *base filosófica,* como sentido de la ciencia, en el *impulso metafísico,* que no cesa por el hecho de que la ciencia ha quedado purificada de toda metafísica, sino que, por el contrario, sólo en su propio cercioramiento se hace más verdadero. Este impulso está detrás de la voluntad de saber, al cual el saber, como saber, corresponde en la unidad de las ciencias, porque en todo saber *quiere llegar hasta el límite,* en donde se puede realizar específicamente el saber del no-saber. Por esta razón dicho impulso consigue trascender de una manera que va llenando de contenido conforme progresa. En él la «existencia» trata de llegar a través de lo existente al ser, siguiendo el camino que pasa por una orientación intramundana ilimitada, partiendo del deseo nunca satisfecho de leer lo existente como el *escrito cifrado del ser.* La ciencia, en tanto se la piensa filosóficamente como saber en la unidad del saber, no se realiza por sí, sino sólo porque la «existencia» en la orientación intramundana, por la cual es rechazada a sí misma, queda abierta para la trascendencia.

Por tanto, esta orientación intramundana ya no es tan sólo un simple saber *de algo,* sino un *encontrarse a sí mismo en el mundo.* Pero esto significa: en tanto que la «conciencia en general», con sus categorías en la correspondiente ordenación del mundo, se llena mediante las cognoscibilidades relativas, la «existencia» se aprehende, en su absoluta historicidad, dentro de la historicidad del conjunto del mundo. Por virtud de la orientación intramundana de la «conciencia en general» cobra la «existencia» el espacio que necesita para aclararse metafísicamente a sí misma.

Es cierto que en todas las ciencias hay el flúido maravilloso de la relevancia filosófica, de suerte que el investigador, en su investigación, está movido fácticamente en la realidad como por un *mito*: en la biología, en la historia, incluso en la matemática. Donde ocurre en el mayor grado es allí donde el investigador se entrega por completo a la investigación empírica e impositiva. Pero en seguida se desliza y pierde, a la vez, la auténtica ciencia y la metafísica cuando trata este mito mismo como objeto de la reflexión y se piensa la investigación como investigación para ese mito —por ejemplo, como una teoría objetiva de las cifras de lo existente empíricamente, que parece deben ser accesibles a una «conciencia en general»—. La orientación investigadora del mundo puede muy bien brotar de la metafísica y ser impulsada permanentemente por ella, pero sólo puede ser y continuar siendo in-

vestigación mediante la exclusión objetiva de la metafísica. Por eso es posible que las obras científicas de contenido histórico, biológico, exacto puedan hablarnos como filosofía, sin querer ser ni ofrecer directamente otra cosa que investigación. Esto no es mescolanza, sino la realidad de la ciencia como ciencia llena de sentido, que se sabe perteneciente a la unidad de todo el saber.

Según estas consideraciones pueden afirmarse como válidas las proposiciones aparentemente contradictorias: *La ciencia llena de sentido existe por virtud de la metafísica* (es decir, la metafísica distingue lo esencial de lo inesencial; gracias a ella hay impulso y finalidad; es fundamento de la ciencia sin ser ciencia a su vez), y también la otra tesis: *La ciencia legítima existe sin la metafísica* (es decir: la ciencia es un saber impositivo, y en sus demostraciones, métodos, resultados vale como exacta, independientemente de toda metafísica). Cuanto más pura como ciencia se constituye la orientación intramundana y más objetivamente elimina a la metafísica, tanto más clara es como ciencia y también tanto más importante metafísicamente. El hecho de que su significación mítica nunca pueda ser mostrada objetivamente pertenece a la esencia de la orientación intramundana, la cual es la única para la «conciencia en general», mientras que en ella el mito sólo es accesible a la «existencia». El misterio revelable pertenece a la esencia de la ciencia orientadora en el mundo, que, por tanto, como la falta de «existencia» de la mera conciencia, vacía e indiferente, puede ser preparación del salto para la posible «existencia». De aquí dimana que la «existencia» fuerte y consciente impulse apremiantemente de *la manera más decisiva a la pureza de la ciencia como ciencia impositiva.* Del mismo modo que esta ciencia exenta de valores es exigida y realizada de la manera más decisiva por la «existencia» que estima y valora, así también la ciencia libre de metafísica es exigida y realizada por la «existencia» henchida de su trascendencia. El hecho de que la «existencia» coincida con las exigencias de la *ratio* impositiva, asentada sobre sí misma, y sus pretensiones críticas, hace posible su *segura alianza* con ésta, pero conduce también a la grandiosa *ambigüedad* de la ciencia: es decir, según los criterios de esta *ratio*, poder ser una yuxtaposición indefinida de realizaciones en un plano único, mientras que para la «existencia» la ciencia es, unas veces, el no-saber vacío; otras, el no-saber sustancial. Por tanto, siendo ciertamente el ideal de la ciencia pura tan lleno de sen-

tido como el del árbitro dotado de la instancia de lo impositivo, sin embargo lo pierde cuando quiere existir por sí sola por propio poder. No puede crear contenido ni dar impulso. Sin metafísica no hay más que la posibilidad de lo exacto. El ideal falaz de la ciencia pura, que afirma que lo impositivo sólo descansa en sí mismo, conduce a múltiples *confusiones*, ante todo a hacer como que se combate por exactitudes impositivas, de valor general, cuando en realidad se contraponen convicciones. Estas confusiones llevan a la tesis de la desesperación, según la cual la ciencia está dispuesta a servir para todo, porque, según las necesidades, lo demuestra o lo contradice todo. Pero esto no lo hace por el pensamiento crítico ni por la investigación sustancial, sino en el movimiento sofístico y sin fondo de la reflexión vacía.

3. El sentido de la ciencia en la satisfacción específica del investigador.—Entre el impulso metafísico y el saber e investigar científicos, especiales en cada caso, hay miembros intermedios cuya actualización nos hace ver las formas en las cuales la ciencia satisface. El sentido de la ciencia aparece en la articulación, que conduce desde la satisfacción práctica más primitiva hasta la disposición metafísica que hasta ahora tenemos a la vista:

a) *La satisfacción pragmática.*—Hay una satisfacción en el fin separado del saber en vez de serlo en el saber como tal. El saber no es buscado por sí mismo, sino a causa de aquello que con él se hace. No sólo en la voluntad técnica de explotación (voluntad de dominar las cosas para hacerlas útiles), sino también en la voluntad retórica que pretende el dominio sobre los hombres, mediante la presentación de argumentos, medios de persuasión y especialización eficiente; finalmente en la pura sutilización intelectual sin otra voluntad que la de conocer y abarcar las cosas en el único sistema del saber que lo domina todo, se manifiesta la voluntad de poderío, que no se satisface con el saber, sino con la *aplicación* del saber.

En lugar de esta separación del saber y su aplicación se da, en una satisfacción pragmática más profunda, la indisoluble *unidad de conocer y actuar*. El pensamiento en la actividad de la vida, por virtud del cual, en cada caso, el hombre se comprende en su situación, pero de suerte que también la situación queda por esto mismo configurada, tiene como característica propia que no conoce un objeto existente y después utiliza el conocimiento, sino

que, en la inabarcabilidad teorética de lo existente el *objeto* que conoce también *lo crea* al conocerlo. Esto ya ocurre en la vida práctica exterior, pero más profundamente en la evolución interior del individuo. Ni una ni otra son puro actuar, ni puro contemplar, sino que en todo distanciamiento de las cosas para concebirlas como son, y en toda actividad utilitaria que todavía no sabe adónde conduce, tiene un ideal operante que se va aclarando a sí mismo, en un hacer que es conocer. Ambas cambian con su conocimiento su mundo, y en la objetividad más alta posible sólo hacen que sea tanto más verdadera la tensión en su profundidad. *Verdad es lo que es fecundo,* ésta es la tesis pragmática; cuestionable, si con ella se quiere abarcar toda la verdad, pero apropiada para caracterizar una específica satisfacción sustancial que se consigue con el saber.

b) *La seducción de lo impositivo.*—En contraposición a la aplicabilidad y fecundidad, en ninguna de las cuales el saber está pensado como saber, es históricamente, y para cada individuo, en su desarrollo, una sacudida de la conciencia aprehender la objetividad impositiva de algo sabido: frente al enredo y confinamiento en la subjetividad de la práctica surge ahora como puro saber lo completamente seguro, cierto, inevitable, que, en tanto que es concebido, puede ser reconocido como válido por todos los demás. Los métodos críticos con que se comprueba a sí mismo el conocimiento de los supuestos y límites respectivos, e incluso el conocimiento del grado de incertidumbre y probabilidad, todo esto se hace poco a poco más evidente a través de la historia y de la formación propia. Esta certidumbre objetiva, que existe sin mi intervención y concurso, respecto a la cual, en principio, toda forma de mi subjetividad se desvanece, es, en concepto de arquetipo de todo lo sólido y firme, uno de los grandes hechos fundamentales de la existencia empírica. Comprenderlo procura una satisfacción, en cada caso, que es insustituíble y no puede compararse con nada.

Descubierto originariamente en el ámbito de la lógica formal y de la matemática, el conocimiento impositivo se realiza en la investigación empírica, y ha conducido en este caso al conocimiento de las leyes de la naturaleza. Estas leyes, sólo en aras del conocimiento impositivo fueron primeramente investigadas con sumo esfuerzo en objetos que no tenían importancia para la existencia empírica y entre el desprecio de todos aquellos que

se creían en posesión de una imagen total del mundo. El saber anterior pareció, comparado con esta certidumbre, sueño y fantasía arbitraria. Al darse con algo realmente válido se creyó entonces conocer los pensamientos de Dios, que en las anteriores construcciones y visiones de carácter indemostrable sólo se manifestaban engañosamente.

La investigación de las leyes de la naturaleza no obedeció primariamente al impulso pragmático: «savoir pour prévoir pour pouvoir» (Comte), pero sus resultados se mostraron no obstante como aplicables en modos insospechados. La aplicabilidad segura y el saber impositivo se correspondían. Sin los motivos pragmáticos no se hubiera puesto en marcha el desarrollo técnico, el cual, sin embargo, floreció sobre la base de la investigación; pero, a su vez, sólo por virtud de las posibilidades sociológicas en una combinación apropiada específicamente para el caso logró sus actuales dimensiones gigantescas por la cooperación de incontables inventores y descubridores. Si éstos pudieron trabajar fué únicamente porque antes la gran rueda de este desarrollo científico había sido puesta en movimiento, partiendo de otros motivos completamente distintos, por los auténticos creadores en una forma digna de agradecimiento eterno.

La satisfacción que produce lo convincente e impositivo por virtud de la objetividad segura ha conducido a malentendidos: a confundir la verdad en general con la exactitud impositiva, y, con ello, a la tendencia de reducir toda la satisfacción del saber al reconocimiento de lo impositivo. Pero, si es cierto que lo impositivo es una inexcusable piedra angular de la orientación en el mundo, es igualmente cierto que tiene también sus límites. No sólo porque sólo un mundo en el mundo es accesible, y no éste como conocimiento completamente impositivo, sino también porque el conocimiento impositivo como tal podía llegar a decepcionar. El primer descubrimiento se convierte en una infinita posibilidad de exactitudes. Ello demuestra que, aun al conocimiento más sencillo, cuando satisface verdaderamente, se añade un más. Todo hallazgo, descubrimiento e investigación posterior no es satisfactorio sólo por lo que tenga de carácter impositivo, aun cuando nunca falte esto, sino por algo más allá de ello, en lo cual el descubrimiento singular tiene su sentido sustancial. Pero este sentido como tal no es sabido impositiva ni objetivamente, sino que,

sólo manifestándose en ordenaciones, principios, unidades y sistemas respectivos, sigue siendo idea.

c) *Satisfacción por virtud de la idea.*—El abarcar con la mirada una multitud antes inacabable de fenómenos en su principio o su regla está subordinado a una idea de unidad. El saber no aumenta solamente por una acumulación externa, sino que simplifica. Esta simplificación nunca tiene fin. Las teorías más amplias, del modo más grandioso en la física y la química, no transforman nunca el objeto de su investigación como conjunto en una maquinaria transparente, sino que son pasos guiados por la idea de una unidad que es infinita, y conducen en cada caso, por virtud de las discrepancias, que no dejan nunca de manifestarse, a pasos posteriores. Pero el hecho de que con ellos tenga lugar un progreso indica que esta idea de unidad no es sólo un instrumento de investigación metódicamente eficaz, sino que está en la naturaleza misma de las cosas, lo que, por virtud de la idea, se busca en infinita aproximación, «como si —dice Kant— en todas partes en lo infinito se encontrase unidad sistemática y adecuada en la mayor multiplicidad posible». La unidad de la respectiva idea no existe como existiendo o imponiéndose objetivamente, sino como buscada. No es la unidad en la que se abre brecha, sino la multiplicidad la que insta a la unidad. Esta unidad de las ideas no es nunca solamente formal, sino sustancial. Participar en las ideas significa una nueva satisfacción que constituye el sentido de la ciencia, y es un origen de la diferenciación de esencial o inesencial dentro de lo impositivo. La idea es, como subjetividad, el impulso por virtud del cual se investiga, y que, en el momento del hallazgo, experimenta la satisfacción correspondiente. Esta es más que la satisfacción que se recibe en el juego de resolver un enigma, porque la idea tiene una objetividad específicamente suya, la cual da al hallazgo su sustancia.

d) *Satisfacción contemplativa.*—El estar en las cosas del mundo es, en concepto de querer saber lo positivo y real con plena intuición, el camino para una satisfacción específica. En verdad, el placer contemplativo y el placer intelectual pueden incurrir como mera curiosidad en una inquietud que nunca se calma, pero el estar propiamente presente en las cosas, en lugar de conocer los hechos de un modo meramente abstracto, es como encontrarse en el mundo. El mundo se ensancha y ahonda, pa-

rece *desintegrarse* y *habla su enigmática lengua*, cuyas voces son los hechos.

Verdad es que el hecho mismo no es fácil de aprehender como si fuera algo que yace muerto ahí. Puedo mirar mucho y, sin embargo, tener sólo en la conciencia un borroso contenido, sin poder actualizar un hecho. Sólo por la conexión del pensar articulado emerge para mí un hecho en la intuición. La simple designación de un hecho exterior no es todavía elemento de una verdadera orientación en el mundo. Pues los hechos no proporcionan por sí mismos ninguna satisfacción, cuando no son fundamento probatorio de un conocimiento o escrito cifrado del Ser, sino que se quedan mudos. Estos son los hechos que, aislados, no tienen sentido, y con los cuales no puedo emprender nada. Sólo en la conexión, del conocimiento los hechos aprehendidos abren un mundo; sólo los hechos que me hablan como expresión del auténtico ser me captan, prenden e interesan en la medida que me sé enriquecido por ellos. Sin embargo, los hechos ya tienen como tales un momento de perennidad; los hechos *son*, aunque no sean interpretados, pero ya el simple poder ser interpretados da valor a su establecimiento. Los hechos tienen en la sinfinitud su existencia por sí. Frente a ellos estoy en la actitud de querer conocer empíricamente la existencia como simple ser-así, sin más razón que porque existe. Pues todos los datos del conocimiento son, en su facticidad, *puntos de partida* y *arranque para el salto al trascender*, en la medida en que aparecen, ante la conciencia, como esenciales en *una situación límite*. El hecho de que la realidad me importe como realidad, este respeto ante lo real, tiene su fundamento sólo en una intención metafísica para la cual todo lo real y sólo esto puede ser el escrito cifrado del auténtico Ser. Hay un amor al ser que guía el progreso del conocimiento de la realidad en la naturaleza y la historia. Hay un horror que busca los límites de la realidad, lo anormal, lejano, enfermo, porque es real también, y, por tanto, debe ser conocido.

Este impulso a la satisfacción contemplativa de los hechos como tales se llama empirismo. Sin embargo, más frecuente que esta abierta disposición a ver, que se realiza en el asombrado descubrimiento de algo siempre nuevo, que se coteja y se acumula a lo ya conocido, es el ver las cosas según un esquema tradicional, el reducir el mundo a un mezquino agregado de señales y signos de realidades utilizables. La capacidad para aprehender los

hechos en la entrega a la realidad de cada caso está vinculada a la presencia viviente de la conciencia reflexiva, pero, al mismo tiempo, está en constante peligro de ser subsumida intelectualmente bajo los conceptos ya existentes.

El empirismo parece evidente, pero no es fácilmente accesible. Su difusión engaña. Pues, como empirismo popular no es más que un empirismo dogmático, no el ver libre, sino la fortificación de la ciencia positiva en una autoridad inconcebible y asfixiante. Esta superstición de la positividad no ve los hechos como plena realidad. Es una forma insustancial de decir afirmativo, no una conquista de lo positivo; cubre, oculta el campo de visión, no está abierto a las cosas. El saber de hechos sólo es saber cuando se consigue sobre la base de la apropiada intuición de las fuentes; el saber quiere hacerse a sí mismo responsable. En lugar de hacer esto, el empirismo dogmático rebasa los límites del saber, al mismo tiempo que se cierra a lo que de hecho es cognoscible. Con una vacua fe en la omnipotencia técnica se suele ligar a fines técnicos. En lugar de la satisfacción de la conciencia en plena franquía, para la multitud de los hechos, amenaza la desesperación sobre el sentido de la ciencia. De esta desesperación, nacida como consecuencia de la contemplación obtusa, que como sustitutivo se mueve sin descanso en un saber intelectual de conceptos, surge una pasión hostil a la ciencia y a los hechos, y la predisposición a todas las supersticiones.

Hay, por tanto, que volver a emprender una labor que se perdió con la popularización del empirismo: la síntesis de la ciencia empírica con la filosofía que trasciende, síntesis que no se realiza como combinación de resultados científicos, sino como filosofía en la ciencia.

e) *Límites de la satisfacción.*—Todas las satisfacciones en la ciencia, que son miembros intermedios entre el saber especial y la plenitud metafísica, son transitorias, en tanto que no se pueden cerrar en sí más que perdiendo algo real que han de olvidar. Parecen entonces, por un momento, asentadas sobre sí mismas; pero, en tanto se percibe su relatividad, están de nuevo ante la cuestión del sentido de la ciencia como del valor de la verdad.

En cuanto peldaños, y cuanto más articulado se presente en ellas un saber, tanto más decisivas resultan las posibilidades sobre las cuales se puede trascender.

4. El valor de la verdad.—La cuestión de si la verdad tiene

valor o el saber es, en definitiva, de efecto destructivo, es una vieja cuestión. Quien aumenta el saber aumenta el dolor; el saber paraliza la acción; la conciencia nos encierra en la angustia y perturba la marcha natural del proceso de la vida; la captación del conocimiento es el pecado original. Así y de modo parecido se ha hablado muy a menudo. No sólo se afirma la falta de sentido de la ciencia con la simple frase de que el saber no recompensa, sino que se ve el saber como malo. Se piensa en el saber impositivo, que inevitablemente está respecto a mí como un extraño; tengo que reconocerle, porque no puedo sustraerme a él; parece las dos cosas: el asidero objetivo más firme y el inabrogable peso que me aniquila por su forzosidad; por lo primero, tentador y atrayente, y por la segundo, aplastante.

Esta problematización de todos los valores del saber se desarrolla por este proceso: primero, se duda de la solidez del saber y se niega su posibilidad; después se cree ver en el saber el fundamento de la falta de alegría de la existencia; por último, se afirma que el saber destruye lo que conoce.

El primer reproche es: El saber engaña, pues propiamente no se sabe nada. *Todo saber es problemático.* El resultado de la voluntad de saber es, por tanto, la desesperación por el hecho de que, sin embargo, no podemos saber nada. Hemos investigado para saber con seguridad. Pero al final nos hallamos ante el abismo, porque ya no estamos en la ingenua posesión de nuestro ser ni todavía en un saber seguro. El querer saber conduce a lo que se caracteriza como escepticismo y nihilismo.

Este reproche emana de una falsa suposición, a saber: la confusión de los conceptos de la verdad; se quiere tener *toda* verdad en la forma del saber objetivamente impositivo, y entonces se tiene, en efecto, que desesperar, porque ningún saber impositivo es incondicionado; cada uno, con los supuestos correspondientes, se refiere a algo finito en el mundo. Desde el punto de vista de los conceptos de verdad, fundados existencialmente, el saber impositivo no es, sin embargo, más que un camino. Si el saber impositivo es convertido en meta para tener en él su asidero, si incluso se pretende hacer salir de él una concepción del mundo, entonces hay que desesperarse, porque la desesperación ya estaba en la falsa pretensión de que se hace objeto al saber impositivo. El saber debe rendir lo que no está en él, y, a la vez, se huye ante las exigencias que plantea.

El segundo reproche —el *saber es causa de la falta de alegría y de esperanza de la vida*— ve en el saber la ruina para la actitud natural del hombre en su sentimiento de la existencia empírica. El afán de querer saberlo todo, que, por otra parte, se estima como la dignidad del hombre, se toma aquí por soberbia que destruye todo placer de la vida. De la misma manera que muchas veces un hombre puede pensar de las realidades que le afectan: «si yo no lo hubiera sabido», así se valora el saber en general. Sólo olvidando se puede estar contento; únicamente se puede vivir cuando nos entregamos a ilusiones. Así como el individuo necesita sus mentiras vitales, también los movimientos espirituales en que vivimos necesitan sus ilusiones. Se considera condición de vida que el hombre aparte a un lado los hechos incómodos y todo saber que le importuna, y que en el peligro se aferre a un supuesto saber. Los individuos necesitan sus mentiras vitales; los movimientos espirituales de las masas, sus ilusiones.

Este reproche tiene razón en tanto afirma que el saber hace más grávida la vida. Un cierto saber puede ser insoportable para un hombre individual y arruinarle de hecho. Pero el reproche supone, a su vez, la beatería de la ciencia, para la cual el saber reviste un carácter absoluto, permanece inmutable como un mero resultado y, en principio, se extiende a todo. Pero el saber impositivo siempre es de índole particular y relativa. No puede dar, por ejemplo, un pronóstico absolutamente seguro. Pero si el pronóstico se refiere a sucesos que dependen de la acción del hombre, entonces el pensar y el expresar el pronóstico es, a su vez, un factor que, según la situación, puede producir precisamente el suceso o también puede impedirlo. Quien tenga la pretensión de querer saber lo que es cognoscible sólo puede conseguirlo en verdad, si quiere saber con método, con el saber de las fuentes de error, y si en el factor de incertidumbre, siempre existente, en vista del amenazador pronóstico pueda decir: a pesar de todo, llegaré hasta la tumba para plantar mi esperanza; hasta que, finalmente, para lo que está condenado a morir, toda decisión se volatiliza en la definitiva impotencia, la cual inevitablemente ya no puede quedarse en la esperanza objetiva, sino que se manifiesta expansivamente al tomar existencialmente la responsabilidad de la decisión sobre sí mismo.

Sin embargo, el saber rara vez se ve en la existencia empírica vital ante la alternativa de poder saber o no saber; por el contra-

rio, el saber, que es importante para la vida, únicamente cuida de ser más o menos probable. El saber mismo está siempre en movimiento, y, en lugar de anquilosarse, siempre se pone en cuestión a sí mismo. También en esta forma crítica el saber hace más difícil la vida; en casos límites, casi insoportable. La «existencia» ha de decidir lo que ella quiere: si conservar la calma sin saber, o arriesgarse a las situaciones-límites más extremas. A nadie se le exige, a nadie se le prohibe. Pero así como el saber puede destruir, puede también llevar la «existencia» a su profundidad, al llevarla a su verdadera trascendencia.

Este es, efectivamente, el verdadero defecto de este reproche: que contra el saber como saber afirma lo que como tal no es un saber impositivo. Tiene la forma de absolutización, la cual en total y en general afirma lo que puede ser válido en particular, y sólo tendría un valor relativo para todos los casos.

Pero finalmente lo que es destruído por el saber, la felicidad de la existencia inmediata, es tan equívoco y cuestionable que el reproche, para tener alguna consistencia, debiera saber lo que quiere defender como tal felicidad. Después de que uno se ha aventurado a la dificultad del saber, empieza más bien el ser, el cual, en el sentido de haber estado realmente ahí, sólo por error se puede pensar como perdido.

El tercer reproche dice: *Analizar* la vida y la vivencia, los motivos y finalidades *anula lo analizado mismo*. En definitiva, todo se reduciría a «no ser más que»..., según los casos: voluntad de poder, impulso sexual, ansiá de existir, etc. Se exige, por tanto, la conservación de los «sanos instintos», se desea detener los análisis, especialmente los psicológicos y sociológicos. La reflexión transforma lo que ella toca en algo que no vale la pena. La reflexión socava la conciencia propia al descubrir tras toda cosa algo distinto sin alcanzar nunca el fondo.

Este reproche se refiere a una forma especial del saber; que el análisis anula lo analizado, únicamente vale para las ilusiones engañosas. El reproche confía demasiado en el saber alcanzado por el análisis y presta a sus resultados una falsa fe; el análisis no hace más que esbozar posibilidades y tipos con los cuales se acerca a las realidades, que nunca quedan agotadas de ese modo. El reproche supone, por tanto, algo imposible; por el hecho de que el análisis no alcanza en absoluto lo que por su virtud se supone que anularía no puede ser un saber impositivo de un ente

que auténticamente existe. Hay un análisis falso ya en el arranque que, en realidad, no es más que eludir la libertad; el hombre quisiera, por el camino de un saber, cerciorarse de aquello que sólo por virtud de libertad, y comprometiéndose como «existencia», nunca existe como algo encontrable. El análisis no me lleva a mí mismo. La desilusión hace injustos reproches al saber. El análisis dilucidador tiene importancia existencial, pero no puede crear ni destruir el ser como posible «existencia». Queda en el ámbito de los fenómenos como de lo objetivable.

A la duda sobre el valor del saber no se puede oponer una afirmación de su valor positivo. Donde la voluntad de saber es incondicionada no hay nada que decir respecto a su justificación. En efecto, es no saber a dónde nos lleva el saber. Poder saber y saber es nuestro destino. No se puede anular. No queda más opción que consumarlo o eludirlo.

Si es posible eludirlo en la veracidad de la «existencia» es una nueva cuestión. ¿Tiene algún sentido conjugar el saber impositivo con los conceptos de verdad, «idea», «existencia», «trascendencia», bajo el único nombre de verdad? No hay ninguna prueba posible para ello, puesto que ésta queda siempre dentro de lo impositivo; pero idea, «existencia» y trascendencia no son objetos existentes en el mundo. Yo sólo las alcanzo aclarándolas por una actualización indirecta.

El hecho de que los idiomas hayan tomado durante milenios la palabra «verdad» en tan distintos sentidos indica, sin embargo, su conexión. La verdad de la «existencia» se hace insegura cuando evita el saber impositivo o choca contra él. Hay un sentimiento especial en la frase «sapere aude», una incondicionalidad de la voluntad de saber que, sin embargo, no se puede derivar del valor de exactitud. El querer saber originario es aventura y riesgo, porque tiene por consecuencia el peligro de la desesperación. Por virtud del saber ilimitado miro cara a cara lo real, ante el que puedo quedar pasmado. Lo que en las situaciones límites se aclara, únicamente por el conocimiento puede ser aprehendido en su plena realidad. Un investigador grande y apasionado pudo —cuando se le preguntó por el sentido de la ciencia— responder muy bien: es ver lo que un hombre puede soportar. Eludir lo impositivo es traicionar una verdad aún más profunda. El saber impositivo es la *forma* en la cual nuestro ser se hace consciente de

lo existente en todas sus formas. Sin su resistencia, la libertad no podría llegar a existir y tendría que quedar sin contenido.

No procedían solamente del principio de contradicción, ni de la voluntad de reconocer lo impositivo aquellas palabras que Max Weber, agonizante, pronunció como un secreto: lo verdadero es la verdad. En ellas se refería a la totalidad de la verdad, en la cual el saber impositivo está incluído como un camino. Es la verdad, con la cual yo, como «existencia», me sostengo y caigo, y de la cual solamente lo impositivo de la ciencia puede recibir su pathos derivado.

La clavija en la cual pudiera afianzarse la ciencia para asegurar su sentido no se puede encontrar en el mundo por medio de la orientación intramundana. La importancia existencial de la orientación intramundana es que con ella se termina el saber, y, ante la sima de la nada, la «existencia» se transforma en posibilidad de trascender. El saber no da una satisfacción última; pero es el camino por el cual la «existencia» puede llegar a sí misma: mientras que la «existencia», en la orientación del mundo, impulsa al saber, el sentido de la ciencia pende, en definitiva, de que por ella la «existencia» se prepara la posibilidad de trascender sobre el mundo.

TRASCENDER SOBRE EL MUNDO

No hay ningún saber cerrado en sí mismo. Dondequiera persiste un resto como límite. Lo que yo pienso y conozco está alojado en categorías específicas, pero no es absoluto. Nada es lo primero y nada lo último. Todo está en el mundo entre estos dos polos imaginarios; cualquiera cosa que yo aprehenda en el mundo, lo comprensible mecanísticamente y lo intuitivamente presente, aparato y vida, el pensamiento racional y la motivación inconsciente, lo calculable y lo indeterminado y posible, todo es particular, no fundado en sí mismo.

Si quiero saber algo del mundo, como totalidad, tengo que enunciar juicios en los cuales digo algo del todo o de lo infinito, como si fuera una existencia real. Pero para mí no hay esta existencia empírica de la totalidad del mundo, porque yo no me la puedo jamás actualizar plenamente como objeto; decir algo de ella es enredarse en contradicciones irresolubles.

En toda investigación estoy dirigido hacia el mundo. El mundo es «lo envolvente» en el presente físico, y es lo presente en lo particular. Pero no es lo absoluto. Lo que en el mundo se me muestra no es, en verdad, el mundo, pero está en el mundo, al cual aprehendo en todo lo singular y particular. El ser del mundo puede existir para *mí* como el ser de una idea del conocimiento. Pero también ésta, a su vez, se concreta sólo como un mundo en el mundo. Yo parezco acercarme al todo al investigar lo que existe en el todo, pero lo único que experimento es siempre un todo entre otros.

El *todo* del mundo no es, por tanto, un auténtico todo, en tanto que el mundo, aun como idea, tampoco cobra verdadera concreción, sino que es *pensamiento-límite.*

Pero si el pensamiento-límite fuera también pensamiento de una existencia empírica realmente existente, a la cual el conocimiento se acercase, a pesar de ello la meta sería una meta *inalcanzable* puesta en el infinito. El conocimiento es asunto de una vida limitada en cada caso, y de la vida, en definitiva limitada, de la historia humana.

Pero lo que sería inaccesible de hecho tampoco tiene en sí mismo una existencia empírica demostrable. El mundo está *sin cerrar,* en tanto que nosotros, como seres cognoscentes, jamás lo penetramos. La relatividad del saber impositivo, la insuperable sinfinitud, la inasequibilidad de la unidad en la imagen del mundo, lo atestiguan. Los límites de la acción teleológica en el mundo lo dejan experimentar en la práctica.

Si para nuestra conciencia, el mundo realmente existente se ha desintegrado nada más que en beneficio de una objetividad particular y de meras ideas universales, pudiera paralizarse el placer de la investigación; pero no ocurre así cuando la investigación está henchida del sentido animador que trata de *llegar a los límites.* Si este sentido de la investigación pretende que en ésta se patentice algo del *ser-en-sí,* entonces aprehenderá una *existencia empírica independiente,* en la medida que se muestre tal, pero ésta a su vez no será más que *cifra posible* del ser para una lectura metafísicamente trascendiente por virtud de la «existencia». La investigación se cerciora de algo impositivo, enseña a dominar las sinfinitudes y permite concebir unidades. Como investigación en curso realiza una enorme ampliación de espacio para la conciencia. La autocrítica en este proceso no permite que lo

fijo y sólido se pierda nunca por entero en lo vacilante y flúido, sino que se determine más rigurosamente. Ella, al tener conciencia de lo existente, experimenta todavía posibilidades incalculables. Sabe ciertamente que nunca podrá aprehender el mundo como un auténtico y verdadero ser, pero sabe también que la existencia empírica es de tal suerte que en ella lo que se puede conocer de modo impositivo se presenta como cognoscibilidad de diversos sentidos. Seguir este camino para encontrar lo irrecusable es la hazaña más gigantesca de la humanidad. Esta se aventura en algo, cuya meta y sentido *ignora*, aunque está *animada e impulsada por ello.*

Todo límite del cual la investigación en el mundo llegue a ser consciente es la posibilidad de un trascender. Los *límites* corren *hacia dos lados.* El límite negativo es la irracionalidad de lo que no puede calcularse, de lo inconcebible que se patentiza en las «constantes» físicas, en los movimientos de los átomos, en toda la «contingencia» de las leyes de la naturaleza. Esto es lo Otro, impenetrable al «logos»: la *materia.* Sin embargo, el límite positivo está en la *libertad.* Aquí, en ella, estoy cierto de un ser que allí sólo estaba definido negativamente, y para nosotros no existe más que como resistencia. Las ciencias naturales tratan de capturar lo impenetrable en leyes y teorías; las ciencias del espíritu construyen las obras y las manifestaciones de la libertad actualizando más conscientemente sus leyes y su significación normativa. Pero el límite absoluto es, para las ciencias naturales, lo *oscuro y absolutamente otro;* para las ciencias del espíritu, la *libertad de la «existencia»* como origen de la comunicación.

Este límite me retrotrae a mí mismo. Yo soy *yo mismo*, donde yo no me repliego ya tras un punto de vista objetivo, al cual yo no hago más que representar, y donde, como yo mismo, tampoco la otra «existencia» puede ser ya objeto para mí. Aquí existe el presente, que se ha llamado la inmediatez, pero no es una inmediatez natural y pasiva, sino el ser-presente como realidad no objetivable. Se puede decir: El no hacerse propiamente presente es idéntico al simple ser-objeto y al ver el ser sólo como objeto; pero el verdadero estar-presente es «existir». Es la capacidad, no del mero vivir y sentir, sino de querer, decidir y cumplir.

Rebasar estos límites significa *saltar de la orientación intramundana a la libertad.* La libertad no es accesible para la orientación del mundo por ninguna parte como cognoscible empírica-

mente. En el *conocimiento reflexivo* hay para la «existencia», en cambio, *dos posibles caminos* hacia sí misma que se determinan mutuamente:

El primero es la ya explicada *orientación* pura *en el mundo* sin ilusiones engañosas, que separa críticamente lo cognoscible de lo incognoscible, como un camino de progreso infinito. El mundo es concebido en su independencia, y sin embargo al propio tiempo con límites como un existente, que en conjunto no existe por sí mismo, y en lo particular es siempre de índole relativa y perspectivista.

El segundo camino sigue la posibilidad de un pensar que para la orientación intramundana no significa nada porque no tiene en ningún objeto su cumplimiento adecuado; un pensamiento que convierte al mundo en imágenes y deja desvanecerse de nuevo toda imagen; un pensamiento que transforma el mundo en libertad y le ve como si estuviera en comunicación con él y recibiera respuestas. La libertad al aclararse apela por este pensamiento a la «existencia» posible. En la lectura del escrito cifrado de la *existencia empírica conjura* la trascendencia. Lo que hace no es ni impositivo ni hipotético, ni plausible ni probable, sino *cumplimiento*, realización *«histórica»* en una *objetividad*, que en su propia configuración se *supera* a su vez. Este pensamiento no sufre un proceso de tipo progresivo, sino un proceso de transformación. Cuando existe es completamente presente, no es perspectiva de una perfección y conclusión futura.

Antes de entrar en el posible contenido de este pensamiento trascendiente —en la aclaración de la «existencia» y la metafísica— está el trascender kantiano sobre todo mundo: el mundo es fenómeno, el cual no puede ser el Ser-en-sí. Este trascender, que se nos aparece en los límites de la orientación científica en el mundo en formas concretas, modificadas, es la idea fundamental de la orientación filosófica en el mundo.

CAPITULO TERCERO

SISTEMATICA DE LAS CIENCIAS

Los límites de la orientación intramundana muestran que un mundo cerrado sería una ilusión. La pregunta por la totalidad del mundo retorna, pero en esta forma: si no habrá, en lugar de un sistema válido de lo existente empíricamente, un sistema de las ciencias como un sistema que abarca todo el saber. Desde que se ha patentizado que es imposible abarcar el mundo en una imagen, y se concibió un sistema cerrado de lo existente empíricamente como resistente al conocimiento y resistente a la «existencia», se colocó en el lugar de la imagen cerrada del mundo el sistema de la orientación intramundana que se manifiesta en las ciencias.

El catálogo de cursos de una Universidad parece mostrar a las ciencias articuladas en un sistema. Hay una ordenación por Facultades; dentro de las Facultades hay grupos especiales, a su vez; finalmente la enumeración de los temas de los cursos y lecciones, en los cuales parece desplegarse toda la materia del saber. Pero si se quiere concebir la clasificación subyacente, será inútil buscar un principio general que la haga posible. Es más bien una clasificación que se ha *producido* históricamente en el cultivo de la ciencia, que una clasificación pensada teoréticamente partiendo de la totalidad.

Las aplicaciones de la ciencia en las profesiones prácticas de los eclesiásticos, funcionarios y médicos explican, desde luego, la existencia de las Facultades de Teología, Medicina y Derecho. Unicamente la Facultad de Filosofía parece abarcar la totalidad del saber teórico, según su verdadero sentido, sin destino inmediato para fines especiales de la sociedad. El contenido teórico de las otras tres Facultades tiene también sitio en ella. Lo que consiguen en el terreno de la ciencia sus representantes, los miembros de la Facultad de Filosofía lo consideran como perteneciéndoles a ellos también. Hoy, es verdad, también la Facultad de Filosofía

está, en parte, bajo la influencia de los deberes y tareas de la civilización (en el profesor, el economista, el químico), cuyo cumplimiento debe ser suficiente para que se necesite procurarse determinados conocimientos. De aquí también que ahora la Facultad de Filosofía cultive muchas veces la enseñanza sin una investigación simultánea correspondiente que la soporte. Pues la institución universitaria se puede emplear por virtud de la enseñanza y las tareas práctico-técnicas para la consolidación de las esferas de la ciencia, que como investigación ya tienen una perfección relativa (por ejemplo, la anatomía humana) o aquellas que no tienen propiamente ninguna idea verdaderamente teórica (como la higiene) y para el establecimiento de cátedras de ciencias inventadas, que se han puesto de moda al servicio de finalidades políticas, que jamás podrían existir por sí mismas (como la sociología). Por otra parte se produce la división de las ciencias en las distintas secciones de las diferentes docencias, partiendo de la existencia de objetos reales (los enfermos, los objetos de colección, etcétera) o de las organizaciones técnicas necesarias para la investigación (entidades experimentales, estadísticas), cada una de las cuales exige un Instituto, o partiendo de la existencia de gran cantidad de material especial, por ejemplo, de círculos históricos: Asia oriental, India, Oriente Medio, Antigüedad, hasta cualquiera especialización en cuanto que un objeto relativamente pequeño puede convertirse por su trasmisión documentaria en tema del trabajo de una vida a lo largo de generaciones; o partiendo de esferas de actividad, como educación, administración, procedimientos forenses, etc. Así, pues, las especialidades no están ni unas junto a otras ni en una jerarquía, en la que cada una pudiera tener su único y determinado lugar. Tal como están son más bien un agregado, cada una de cuyas partes es una especialidad en sentido completamente distinto, pues no están en absoluto claramente separadas una de otra, sino que el mismo contenido puede ser abarcado por los representantes de distintas especialidades.

Quien realmente se especializa en alguna esfera del saber tiene la conciencia clara de que su saber y su investigación pertenecen al saber en general y del lugar que ocupa en un todo. Esta conciencia es el mínimo de contenido filosófico que deben tener las ciencias, sin el cual se convierten en pura técnica y rutina. Poseer la conciencia de esta copertenencia y realizarla no es en modo alguno obvio. Se corre el peligro de poner en lugar de una copertenen-

cia filosófica en la totalidad ideal del saber una copertenencia institucional y social en la Universidad. El lugar en la estructura de esta institución, el lugar en el círculo de los representantes de la especialidad, el carácter visible, material del Instituto y del ejercicio son puestos involuntariamente en el primer plano. Pero en la visible multiplicidad de las ciencias y en su vestidura histórica y sociológica hay una invisible multiplicidad y unidad, de la cual los individuos no pueden cerciorarse por ninguna exterioridad, sino tan sólo en la orientación filosófica en el mundo. Esta es buscada por la orientación intramundana como la copertenencia de todas las ciencias en una articulación de las mismas, partiendo de motivos filosóficos. En la división de las ciencias, dada fortuitamente en la historia, el centro viviente está en el investigador aislado como una conciencia positiva e íntima del lugar ocupado en cada caso, sin precisión. Pero la verdadera división de las ciencias, que las mostraría componiendo un organismo espiritual, y en la cual aquella conciencia del lugar cobraría precisión, ha sido siempre una tarea filosófica. El tipo de clasificación entonces obtenida depende del carácter de la filosofía a la cual pertenece. La filosofía pretende llevar a la conciencia la mutua relación en el saber como la unidad de todo saber. En la historia de la filosofía se encuentran tres tipos o clases de división de las ciencias:

Las divisiones *antiguas*, de las cuales la más conocida es la que divide a las ciencias en dialéctica, física y teología, no hacen más, en definitiva, que dividir la filosofía y actúan por eso sobre nosotros todavía como impulso; pero no abarcan las ciencias que orientan en el mundo como tales, que nos permiten conocer fácticamente de acuerdo con nuestros conceptos.

Las agrupaciones desde Bacon a Comte, que quieren abarcar el saber positivo partiendo de principios psicológicos o metodológicos, están, en cambio, supeditadas a las ciencias empíricas, que quisieran ordenar a fin de esbozar un programa incluso para lo nuevo que pudiera advenir. Pero en todas sus distintas formas sólo ofrecen un aspecto especializado o una estructura lineal. Su esquema (por ejemplo, la serie: matemática, física, biología, psicología, sociología), tal como ha sido pensado, resultaba inadecuado y deja indiferente al punto de vista filosófico.

Las *enciclopedias del idealismo alemán*, proyectadas por los románticos, esbozadas primeramente por Schelling en sus lecciones sobre los estudios académicos, terminadas y realizadas por

Hegel en su Enciclopedia, desarrollaron constructivamente todo el saber en forma esencialmente filosófica en un todo cerrado. Estas enciclopedias son la manifestación más gigantesca, hasta hoy, de un cosmos del saber, pensado unitariamente, pero para nosotros ya derrumbado, puesto que a la investigación empírica de las verdaderas ciencias no se le da suficiente valor, y puesto que este cosmos se nos presenta como cifra de la perfección y, sin embargo, no nos habla como creyentes en esta cifra.

En las tres formas existía la certidumbre de un todo sistemático del saber con tal carácter definitivo que tropezamos como en un sólido edificio que admiramos, pero que no nos ofrece donde alojarnos.

Para la orientación intramundana hay sistemáticas *ocasionales*, sean ordenaciones extrínsecas, que son cómodas técnicamente para el estudio de una materia, sean sistemáticas, partiendo de la esencia de las cosas, tal como bajo la dirección de una idea son realizadas en el conocimiento en cada caso, como un escalón siempre rebasable, pero en el cual se llega a la esencia de una cuestión.

Tenemos que aprehender los puntos de vista sistemáticos allí donde se muestren. El intento de limitarlos en su sentido, de unificarlos o ponerlos en relación, debe ser una tarea que parte de la idea del saber, si el saber no ha de dispersarse indiferentemente en partes inconexas. Tratamos de obtener una sistemática de las cienen la que el conocimiento llegue a tener la conciencia de su totalidad nunca cerrada como un proceso histórico del conocer.

LAS DIVISIONES MAS ORIGINARIAS DE LAS CIENCIAS

1. La cuestión.—Si yo creo en la existencia de un mundo infinito, cerrado, único, como objeto, entonces las ciencias aparecen para dominar este mundo y se las puede articular según la estructura del mundo. Las ciencias se dividen conforme a las partes del mundo: por *materias*. La división de las ciencias traza, por así decir, un mapa del mundo, en el cual cada ciencia (y en ella cada materia) tiene su sitio.

Pero si se me ha disuelto la unidad del mundo, entonces las ciencias ya no se me constituyen formando esferas de objetos limitadas objetivamente, sino tan sólo en formas dadas *a priori* de la «conciencia en general», que acaso se puedan desarrollar con

toda perfección formal en una estructura de categorías y modos de proceder como la totalidad del conocimiento posible. Las ciencias se dividen entonces según los *métodos*. La división de las ciencias desarrolla el programa de los métodos posibles, por los cuales se producen los objetos del conocimiento.

En ambos casos las ciencias penden de una *unidad* sabida, la de un objeto del mundo o la de una «conciencia en general».

Sin embargo, el *mundo objetivo único* ni siquiera como idea está ante los ojos, toda idea sólo se refiere a un mundo en el mundo, la idea del mundo único no es absolutamente nada. Pues sólo hay una única realidad empírica, en la cual es posible que todo pueda entrar en relación con todo, no varios mundos que no se tocan. Si los hubiera, entonces no podríamos tener conocimiento de ellos, puesto que nuestro saber sólo reúne lo que precisamente por virtud de ese saber ha entrado en contacto. Es una exigencia inteligente de la investigación empírica estar presta a relacionar entre sí lo que aparentemente es más heterogéneo. Pero esta posibilidad, por ninguna parte limitada, no se realiza por virtud de una idea sustancial y fecunda del todo como un mundo único, sino en cada caso por virtud de ideas especiales. La verdadera causa de que ninguna idea del mundo único pueda darse como verdadera es la inconsistencia del mundo en sí. La idea del todo tendría que incluir la libertad, la «existencia» y la trascendencia, pero éstas no son nunca, como tales, objetos en el mundo.

La *conciencia en general* es, ciertamente, una *unidad* por virtud del «yo pienso» que «debe poder acompañar a todas nuestras representaciones». Es una unidad en la estructura formal de lo objetivo en general y de su entrelazamiento. Pero no hay camino que conduzca de ella a la diversidad del saber. Lo más extremo, hasta hoy no conseguido valederamente, sería un sistema completo de las categorías y métodos. Pero estos sistemas y métodos únicamente se pueden coleccionar y ordenar, pero no deducir, a no ser en un mito lógico que sólo podría tener una importancia simbólica, pero sin validez en la orientación intramundana.

La orientación intramundana tiene, por tanto, dos puntos de mira imaginarios en distinta dirección: el mundo único como objeto y la única «conciencia en general»; aquél, sin consistencia en sí, ésta como elemento formal sin contenido de realidad. La orientación intramundana no pende de estos puntos, sino que se desarrolla indeterminada y pluridimensionalmente entre ellos, sin con-

tacto directo con ambos, por sí misma, como un conjunto. Todo conocimiento científico impositivo permanece en el medio; no trata de llegar al último y absoluto origen, sobre el cual descansa toda la construcción, ni a completar y redondear un todo para terminar y rematar la construcción, aunque sólo sea en la idea.

Con ello la *tarea* de articular las ciencias queda *limitada* de antemano: Las ciencias no son un campo en el cual, cada una tranquila en la posesión de sus asuntos y relacionadas unívocamente entre sí, tenga su sitio fijo. Las ciencias que, en cada caso, están puestas unas junto a otras no forman en su comunidad el único y redondo cosmos del conocimiento que sería la imagen sustitutiva del mundo único. Las ciencias todas tropiezan con límites en los cuales el investigador se da cuenta de que su ciencia no puede cerrarse sobre sí misma, sin conocer, no obstante, el conjunto de todas las ciencias a modo de asilo seguro y cerrado en el cual todo saber pudiera encontrar justificación, sentido y fundamento.

Trazar límites rigurosos entre las ciencias significa: diferenciar y clasificar objetos según los respectivos puntos de vista o realizar separaciones metódicas y categoriales, pero no repartir, por así decir, el mundo o, partiendo del principio del conocimiento, concebir todas las posibilidades de conocimiento en su ramificación originaria.

La complicada relación pluridimensional y la mutua imbricación en que están todas las ciencias reales conduce a que toda división que figure como principal pueda pasar, a su vez, a ser parte de otra división, que también se presente como principipal o de una división que eleve a principio lo que antes era subdivisión. Por ejemplo, la articulación primordial de la vida espiritual en esferas, de las cuales una es el conocimiento científico como orientación intramundana, es, a su vez, un principio para articular dentro de las ciencias el campo especial de las ciencias del espíritu.

Lo que para nosotros no es un todo no puede —parece evidente— ser dividido. Es preciso conocer el todo para proceder a las divisiones más originarias. Pero nuestro movimiento tiende demasiado a ir hacia un todo para que parta de él. *Las divisiones más originarias* son, por tanto, para nosotros solamente *las primeras ramificaciones que precisamente comportan todavía la idea indeterminada de un todo como supuesto.* Así, pues, la medita-

ción sobre la sistemática de las ciencias está sometida a una doble tensión: por un lado, hacia el establecimiento de un todo que se supone conocido y, por otro, hacia la desintegración en la multiplicidad inconexa.

Por tanto, el plan de una articulación de las ciencias debe ser uno *en cada caso*, a causa de la imposibilidad de cerrarse el mundo y la orientación intramundana tanto en los últimos principios como en las posibilidades especiales. Trata de comprender las separaciones hoy más fundamentales, para conservar en la separación siempre aquel resto de copertenencia en el saber, que no existía en el comienzo del saber y que, aun cuando siempre parece estar ahí, amenaza con perderse una y otra vez. Ese plan se percibe en el movimiento histórico de la orientación intramundana realizada hasta hoy. El ideal de una articulación de las ciencias es estar en cada caso con *conciencia histórica* en las posiciones originarias de la orientación intramundana y aprehender en el conjunto el sentido de la orientación en el mundo ya conseguida, no la multitud de casos especiales.

2. Ciencia y dogmática.—El conocimiento impositivo objetivo se opone a la dogmática que racionaliza el contenido de una creencia. Aquél es orientación intramundana en el sentido de ciencia *válida para todo hombre*; *ésta* es la explicación racional de las fuerzas históricas de la vida para estas mismas. A la pregunta de si todo lo que esta distinción abarca es ciencia, hay que responder: el elemento común de la ciencia, que aquí dondequiera se realiza, es el momento de lo impositivo racional en los supuestos que cambian en cada caso, sean éstos universalmente evidentes por sí mismos o bien objetivaciones de creencias históricamente determinadas. Común es también la pretensión a la validez racional; además, la forma metódica y sistemática, la cual significa la posibilidad y la disposición a la comprobación y crítica en la discusión. Por tanto, sin duda alguna estos dos grupos de ciencias no constituyen una unidad objetiva; por el contrario, las ciencias de la orientación intramundana han de ser separadas radicalmente, por su sentido, de las dogmáticas. Pero su comunidad es real en la «existencia» que, por las ideas, da al mismo tiempo el impulso a la investigación orientadora en el mundo y a la aclaración histórica de sí misma, y se hace sensible en la marcha efectiva de las ciencias: la ciencia surge, bien de la voluntad pura que aspira a lo válido universalmente, de lo que la

matemática y las ciencias exactas de la naturaleza son el ejemplo más perfecto, o de la voluntad que aspira a la apropiación y a la vida en la lucha y la acción, partiendo del amor y odio del estado presente de la propia «existencia», de lo que es un ejemplo la historia, la cual, como investigación y consideración de sus grandes figuras, ejerce al tiempo la acción querida sobre la conciencia que los hombres tienen de sí mismos. Siempre en el elemento eficaz e influyente de las ciencias del espíritu hay un establecimiento de hechos y de una objetividad impositiva e inversamente hay en las ciencias exactas un elemento, importante existencialmente, de una tácita mítica de la naturaleza o bien en la satisfacción que produce la visión de la forzosidad lógica, la resignación del abandono y entrega a lo inevitable. Contra todos los propósitos, siempre persiste en las ciencias orientadoras en el mundo un mínimo de creencia que sólo en la dogmática se puede aclarar como sentido de la ciencia. Inversamente la explicación que la creencia hace de sí misma se enlaza en el pensamiento a conexiones impositivas, se realiza únicamente en la materia de la orientación intramundana, penetra en ésta y la estimula y acelera. Así como el mundo no tiene en sí una consistencia cerrada, tampoco la tiene la orientación intramundana en la serie de las ciencias. Así como la creencia en su raíz, cuando se la comprende sustancialmente, se hace objetiva en las formas de la mundanidad, así toda dogmática en su progreso está ligada a esta materia mundana. Las ciencias se conexionan, a pesar de proyectarse más allá de sí mismas, cuando se las ve en sus orígenes y sus límites.

Las obras espirituales en todas las ciencias se diferencian —sin que haya para ello un criterio objetivo— en que unas emergen más o menos de intereses particulares, incluso, al principio, de intereses lúdicos, por ejemplo, del goce en los ejercicios intelectuales y en la resolución de cualquier problema irresuelto, y en cambio otras surgen, en las situaciones-límites, de la sustancia misma de la vida. En las ciencias naturales esta diferencia es menos clara y sólo en los principios e ideas fundamentales se patentiza la crisis de la ciencia por las dilucidaciones de la filosofía natural; por ejemplo, en la cuestión de la finitud del mundo astronómico, en el problema del vitalismo, en el de la relación entre cuerpo y alma. Así ocurre que, mientras en las ciencias naturales hay casi siempre un plano común, en conjunto, sobre el cual se realiza la mutua comprensión en las finalidades propuestas, en las cien-

cias del espíritu, por el contrario, se desarrolla una secreta lucha de concepciones del mundo, las cuales, sin hacerse más que rara vez claras a sí mismas, se manifiestan indirectamente.

Sin embargo, la ciencia, como orientación intramundana, existe en la validez de lo investigado en cada caso y en su propósito directo, con independencia de aquel lado que constantemente la trasciende, que le da impulso y, por su parte, se podría racionalizar en un pensamiento dogmático. El límite de la ciencia, como orientación intramundana, está donde acaba la objetividad como posibilidad de la orientación. Más allá de ese límite no hay más que la aclaración en una objetividad que en cada caso se desvanece. Tal aclaración fijada en forma racional y, a pesar de la superación del límite de la orientación intramundana, expuesta en afirmaciones y exigencias como si fuera un saber de objetos, es la dogmática. Esta, en su positividad, siempre es histórica; nunca puede tener validez universal para todos los tiempos. A fuer de histórica, es en la teología o en la filosofía la manifestación, en cada caso distinta, de la «existencia». En ella no puede haber conocimiento de la realidad mediante la investigación, sino sólo aclaración del origen presentada en una formulación racional y una objetividad metafórica. Si esta objetividad se entiende erróneamente como ser existente, entonces se construyen edificios sistemáticos con ella, valiéndose de consecuencias, aplicaciones, superación de contradicciones, relación con otro saber. Las dogmáticas, originalmente auténticas como filosóficas o teológicas, nacieron de la misma raíz, que es la «existencia» en su relación a la trascendencia. Pero sólo la filosofía se remonta constantemente desde las cristalizaciones, que se han creado por sí mismas, a su origen, aspirando a anular su dogmática. Ella no pretende en su forma racional más que posibilidad, no el saber fijo de un ser, el cual por su especie está limitado a la orientación intramundana. La filosofía no dogmática tiene la realidad de esta posibilidad, no en el saber sino en la «existencia» de la cual procede y a la que apela.

La *auténtica dogmática* se dirige a la totalidad de lo que existe y de la «existencia» con su trascendencia. A causa de la forma racional análoga y a pesar de un contenido totalmente desviado se da también, en sentido relativo, el *nombre de dogmática* a afirmaciones particulares de la vida. Tales dogmáticas existen en las esferas más heterogéneas: en la dogmática del derecho considerado

como la ordenación de la vida estatal y social, en las reglas de juego de los deportes, en las normas de la dirección de la economía, en las normas de una lengua regulada académicamente y en los intentos que erigen como medida para el arte, la corrección o el clasicismo.

La dogmática es, por tanto, dondequiera, el *límite* de las ciencias investigadoras del espíritu, sea como una forma cristalizada del pensamiento o como una originariedad filosóficamente libre. Al mismo tiempo es *objeto* de las ciencias del espíritu, que buscan históricamente su origen, la conocen en su contenido exterior y observan empíricamente la validez que ha tenido en un tiempo. Pero su sentido sólo se patentiza cuando se penetra en ella originariamente de nuevo; pues su raíz se ha perdido al fijarse y cristalizarse. Así, pues, la dogmática como tal no es por ningún lado parte de las ciencias empíricas del espíritu, sino su objeto o su límite. El estar en claro sobre sus posibilidades es condición del conocimiento científico del espíritu y del filosofar fundado históricamente.

La *lógica* formal no pertenece ni a la dogmática absoluta ni a la dogmática relativa. Pues esta lógica trata de evitar toda positividad, todo contenido que sólo se agrega a ella por virtud del material y de la experiencia en las ciencias y en el filosofar. Conforme a su sentido, es intemporal y vacía. En cambio la lógica, para hacer posible una imagen dogmática del mundo, puede rebasar sus límites y llevar a una metafísica objetiva, que ponga a la vista un sistema del mundo como el que dominó dogmáticamente por mucho tiempo. Hoy realizamos indogmáticamente la orientación intramundana con la conciencia de que su círculo no se cierra, porque aquello de que ella misma depende en su existencia empírica: la «existencia» y la trascendencia, sólo le es accesible en su manifestación, que no puede diferenciar de otra objetividad.

Así, pues, las ciencias como orientación intramundana y la ciencia como dogmática, son opuestas por principio. Realizar su separación es la condición para la pureza de la orientación intramundana, pero la separación nunca es *absoluta* y sólo puede quedar claramente establecida cuando ambas formas de conocimiento intelectual son presentes y conocidas. Cada una de ellas se hace más clara destacándola contra la otra. La primera diferenciación fundamental en una división de las ciencias de la orientación in-

tramundana equivale, por tanto, a una *exclusión* que, sin embargo, no puede ser en cada caso más que relativa y nunca definitiva.

8. Ciencia particular y ciencia universal.—Si todo el saber es solidario y como tal es uno, entonces se impone la idea indeterminada de una ciencia única universal. Entonces, en tanto es posible la división, podría hacerse una división primordial de esta ciencia universal en la multitud de ciencias particulares y su confluencia en aquélla.

Pero *todo verdadero saber se presenta siempre como saber particular*. Quien realmente sabe, domina una *especialidad* por el conocimiento y por el poder. Por el *conocimiento* abarca lo que se ha visto, pensado y conseguido en una determinada esfera. Por el *poder* domina los medios de comprender, aplicar, progresar (por ejemplo, por la práctica de la lengua, las destrezas técnicas, la capacidad de percibir agudamente, de observar, de utilizar con seguridad las complicadas formas del pensamiento). Los resultados del saber y poder dan lugar a los respectivos *métodos específicos*. Estos tienen, ciertamente, su raíz en la vida fáctica, pero en ella hacen todavía asistemáticamente, a pesar de su posible seguridad y exactitud en lo particular, en conjunto, sin embargo, oscuramente, lo que sólo la ciencia desarrolla metódicamente e intensifica hasta una potencia extraordinaria. Hay muchos ejemplos: El *leer y comprender* se convierte en filología en el sentido de comprensión crítica de los documentos escritos; pues el trato con libros desde el consultar y encontrar hasta la comprensión acertada de toda palabra y del producto literario en su integridad, es ciertamente algo natural al principio, ejercido por todo el mundo, pero únicamente en el desarrollo deliberadamente metódico se llega a penetrar en la obra lingüística, que en una proximidad más inmediata, después de disipadas las opiniones que no eran más que aproximadas, muestra la cosa misma en forma acusada. La *audición de testigos* en toda situación en que algún suceso debe ser determinado, principalmente en los procesos judiciales, se ha convertido, desprendida de las formas que lo limitaban, en método de las *ciencias de la historia*. Quién ha de preguntar, qué ha de preguntar, cómo ha de valorarse la respuesta, cómo esta respuesta es base para nuestras preguntas, son cosas que se pueden hacer con toda perfección en un caso concreto con habilidad y suerte, pero sólo se elevan a la condición de método por virtud del ejercicio y la conciencia crítica. El *establecimiento de las voliciones*,

sus manifestaciones y *de los hechos en las relaciones humanas,* tanto entre los hombres como con las cosas, es una construcción interpretativa, cuya forma, dondequiera que los hombres conciertan acciones entre sí, determina decisivamente la realidad. Pero sólo en la *construcción jurídica de las cosas* llega a ser un pensar esclarecedor y al mismo tiempo simplificante, aunque, pese a esta claridad sea asimismo complejo, el cual partiendo de la realidad de las cosas humanas, parece, sin embargo, producirla otra vez. *Contar* y *calcular,* medir y comparar son el origen del pensamiento matemático que, en alianza con la observación es, a su vez, la fuente de las *ciencias exactas, experimentales,* de la naturaleza. La inmediata *visión* de la forma y figura de las cosas sólo se desarrolla propiamente en el método *morfológico,* así en la morfología de los minerales, de las plantas y de los animales, como en el análisis del aspecto visible de las obras de arte. En todos estos ejemplos, los métodos del conocimiento nos manifiestan lo siguiente: nada se muestra al hombre a la primera mirada; únicamente los métodos le permiten conocer lo que por ellos es puesto a la luz, pero no meramente producido, sino descubierto. Todo método auténtico despierta, más que cualquier otro saber particular, un entusiasmo cuando se le ha llegado a conocer y se le aplica por primera vez. El método actúa como la llave por virtud de la cual pueden ser abiertas las puertas de infinitas posibilidades del saber todavía ocultas. En todos los métodos hay algo afín. Aunque son heterogéneos, se iluminan mutuamente. Recordemos que al seminario del filólogo Ritschl acudían médicos y científicos de la naturaleza para «aprender métodos». Si no se entiende por método el mero juego del pensamiento formal, hay en el contenido de todo método algo fascinante que atrae dondequiera que un método es realizado decisivamente.

Pero el método solo no constituye una ciencia. La ciencia particular se constituye por virtud de la *idea, la cual, como una objetividad indeterminable,* se manifiesta indirectamente en el desarrollo de la ciencia. Aunque parte de la totalidad del mundo es su análogo en tanto que se produce como un mundo en el mundo. *La idea* presta sistemática a la ciencia de la cual recibe su contenido. La ciencia tiene *realidad* por virtud del método como un *oficio* específico que por la cercanía a las cosas hace que fluyan para ella las fuentes de lo cognoscible. Y tiene *articulación* por virtud del pensamiento categorial, que le permite *diferenciarse* de

otra ciencia y desarrollarse en su propia esfera. Por medio de la idea, la ciencia es *movida* por un *interés existencial,* que en lo conocido roza el ser de la trascendencia.

Casi todas las ciencias particulares han sido consideradas alguna vez como ciencia *universal.* La jurisprudencia fué llamada la ciencia de todas las cosas humanas y divinas. La matemática pretendió ser «mathesis universalis». Las ciencias naturales se tuvieron por el único conocimiento real, para el cual era accesible todo ser. La filología, como comprensión de lo comprendido, quiso dominar todo el mundo cuando la comprensión y la creación original se habían paralizado.

Las ciencias particulares se absolutizaron de tal forma por virtud de un *impulso filosófico.* Primeramente, antes de resignarse a la verdadera cientificidad, se consideró posible un saber de la totalidad y se intentó realizarlo en esta ciencia. El impulso no se conformaba en erigir esferas particulares, sino que, como filosofía concreta, aspiraba a ser la ciencia universal de la totalidad del ser.

Pero esto es *imposible.* Los métodos, que mútuamente se aclaran, sin embargo, siguen siendo distintos entre sí. En donde son ensayados claramente y aun sin resultado, están específicamente acomodados a su objeto, y al transferirlos a otros objetos resultan siempre equivocados y frívolos. *No hay ningún método universal del conocimiento sustancial.* El error de esta absolutización se conoce, por el contrario, allí donde los métodos se encuentran y diferencian. Además, toda ciencia que quisiera aprehender la totalidad, si no es nada en absoluto, no es *más* que un *conocimiento especial en el mundo.* Por último, los *límites de la orientación intramundana* constituyen una indicación negativa de la imposibilidad de la ciencia universal, mientras que la aclaración de la «existencia» y el trascender metafísico son la confirmación positiva de esta imposibilidad. Por virtud del pensamiento impositivo, la imposibilidad se hace objetivamente probable, pero por virtud de la apelación a la «existencia», una certidumbre de la libertad. La claridad del pensamiento científico *excluye la ciencia universal,* para realizarse como ciencia siempre en lo particular. *No hay más que ciencias particulares.*

Sin embargo, el problema de la ciencia universal se plantea de continuo. Si no hay una ciencia universal, puede haber, no obstante, en los poderosos *motivos* que conducen a ese error, *algo de*

verdad, que se debe tener en cuenta, aunque sin incurrir en el extravío de la ciencia universal.

Ello es, en primer lugar, lo que no permite que las ciencias particulares sean un agregado arbitrario, cuyas partes no tienen que ver nada entre sí sino que, por el contrario, las impulsa a *relacionarse unas con otras*. Si la unidad del saber no puede estar para nosotros esencialmente más que en la trascendencia, y en la orientación intramundana no existe más que como no-saber, sin embargo, esta unidad asoma, por así decir, en la posibilidad de relación universal en que está lo cognoscible entre sí. Hacer de esta relacionabilidad el objeto de una ciencia universal, no sería, sin embargo, más que un intento inútil en el cual se perdería tanto la sustancia de lo relacionado como aquello que, en las ciencias, tiene valor como inquietud dirigida a la unidad de todo lo cognoscible. El *todo* no se puede aprehender al término de las ciencias particulares en una nueva ciencia. El todo está *en* las ciencias particulares, que mutuamente se miran, se excitan y en este canje modifican su propio fundamento.

Además hay de hecho *medios de la existencia empírica* en que es posible la relación universal. Las ciencias, que aprehenden lo que existe empíricamente como estando en estos medios, se constituyen universalmente en otro sentido, que no es el de la única ciencia universal, sino como una *multiplicidad de ciencias universales*. Los medios como tales son: Las formas de la *posibilidad de pensar en general*, que son la condición de toda objetividad para nuestra conciencia; la *lógica* que se quiere cerciorar de ellas. En la existencia externa existe la *espacialidad*, la cual constituye para nosotros el único mundo, en el cual es posible pasar continuadamente de cualquier lugar a otro lugar, en el cual todo lugar es uno sólo, y todo lo que existe empíricamente tiene su forma de aparecerse por virtud de la situación espacial y la forma espacial. Desde la estructura astronómica del cosmos hasta la *geografía* de la existencia humana, la espacialidad es concebida como la realidad de todo. Finalmente la *existencia empírica humana* es el fenómeno en el cual solamente existe para nosotros lo que existe. Lo que conocemos de la Naturaleza es objeto del saber, que como saber tiene que ser realidad psíquica, la cual a su vez está determinada por condiciones sociológicas e históricas. El alma del hombre es, por así decir, todo: *la psicología* y *la sociología* quisieran apoderarse de ella por el conocimiento.

Las ciencias derivadas de la relacionabilidad universal de los medios y dirigidas hacia ella como su objeto, son problemáticas en grado extraordinario. Mientras que la matemática, la física, la biología son decididamente verdaderas ciencias, que se desarrollan y fomentan metódicamente en clara cooperación, otras, la *lógica*, la *geografía*, la *psicología* y la *sociología* tienen algo común que las separa de las demás ciencias. En ellas sólo artificiosamente se puede construir una evolución metódica a lo largo de generaciones; únicamente aparecen en el mundo por realizaciones individuales como algo ya concluído en cada caso. No hay un impulso de verdadera investigación científica, en forma metódica, bajo la comprensión mutua y la colaboración de todos los que a esta ciencia sirven, y con un «stock» trasmisible; sólo hay aquí y allí una actividad, una reunión de material o un disiparse en habladurías. Si cautivan por virtud de sus magníficas realizaciones particulares, desilusionan por sus infinitas futilidades. Fascinan por su carácter universal, porque se cree recibir en ellas los últimos conocimientos de los que propiamente pende todo, y desencantan con sus trivialidades. Parecen tomar su materia de todas las demás ciencias; pero lo que bajo su nombre se investiga de hecho es particular y disperso y no fundamento de la unidad de su ciencia. Donde no son filosofía son únicamente agregados. Les falta una sistemática que realmente los constituya. Sus manuales no pueden resumir y encerrar su contenido reflejando adecuadamente sus resultados, como, en cambio, pueden hacerlo los manuales de las ciencias especiales. Por ser universal el medio en el cual lo ven todo, lo convierten todo en tema de sí mismas. No hay objeto universal, pero es posible atraerlo todo a su esfera de algún modo.

4. Ciencias de la realidad y ciencias constructivas.—La ciencia se ocupa de la realidad. Sin embargo, como conocimiento de la realidad, es un saber de condición irreal. Lo real comprensible —el espíritu— es comprendido, en cada caso, por virtud de una construcción evidente de sentido irreal en sí; lo real incomprensible —la Naturaleza— se explica con auxilio de construcciones matemáticas que, como tales, se refieren a objetos irreales. El sentido irreal y el objeto matemático irreal son, respecto a la realidad, tan sólo posibilidades, cuya clara presencia es supuesto para el verdadero conocimiento de la realidad. Estos objetos irreales no constituyen un número arbitrario, aunque sí son inabarcables por su sinfinitud. Son figuras constructivas, pero no en el sentido de

fantasías caprichosas, sino que muestran, bajo supuestos admisibles en cada caso, una estructura necesaria. Se les puede descubrir en su específica evidencia y al ser descubiertos resplandecen como no evidentes en absoluto; en verdad, no son ciertos y sabidos por virtud de una experiencia de la realidad sino por virtud de la construcción. Pero ni la psicología comprensiva ni las construcciones del sentido ni las tipologías han recibido la significación de ciencias fundadas en sí, sino que son esquemas particulares en relación con el conocimiento intentado de la realidad. El criterio para medir su valor es la fertilidad en aplicaciones.

Unicamente la matemática, como ciencia autónoma, consagrada a objetos ideales, pura y separada de toda realidad, se ha desarrollado con plena libertad y autarquía. La matemática es un caso único, el enigma entre las ciencias. Tan poco comprensible como que, entre todos los elementos químicos, sea precisamente el carbono el único apropiado para ser fundamento de las combinaciones orgánicas, y, por tanto, de toda vida, es que, entre todas las categorías, únicamente la «cantidad» proporcione materia para una ciencia tan singular e infinitamente ramificada, que ininterrumpidamente a lo largo de los milenios ha sido considerada como la única ciencia indiscutible. En verdad es dudoso que esta categoría de la «cantidad» sea solamente la decisiva; también en la matemática se ha hablado de la crisis de los fundamentos, pero esto no significa ningún ataque contra su existencia ni peligro alguno para su verdad, sino sólo que la clase de su verdad y la forma de su existencia están en cuestión.

La matemática es el prototipo del saber impositivo. Por su diafanidad es superior a todos los demás conocimientos porque descansa por entero en su construcción en las operaciones realizadas activamente, cuya realización está condicionada por esta diafanidad porque yo únicamente comprendo totalmente lo que yo mismo hago. En su avance, sin embargo, es sorprendente y nada trivial. Ha seducido a los hombres más eminentes. Pero paga su inaccesible altura con una completa falta de contenido. Allí donde la filosofía quiso ser, a su vez, un ser impositivo, se ha sentido afín de la matemática. Entonces ha intentado matematizarse o bien omitirlo por la petulante conciencia de superarla en certidumbre, puesto que la matemática sólo significa una primera concreción emanada del origen filosófico más profundo. Pero allí donde se concibe la filosofía en su función existencial, se convierte en el

polo opuesto de la matemática, que entre todas las ciencias es la menos importante desde el punto de vista existencial. Sólo en ella son, por esta razón, posibles los mayores descubrimientos en la juventud más temprana, antes de que el hombre haya penetrado propiamente en la experiencia de la existencia empírica y la conciencia de la posible «existencia». No es la enemiga del filosofar, sino el contraste y por esta razón, ligada a él.

5. DIVISIONES E IMPLICACIONES DE LAS CIENCIAS.—La copertenencia y conexión de todo el saber, cuyo último origen no conocemos, aunque sólo desde él buscamos el saber como saber, se patentiza en que todas las formas que tiene la objetividad en las ciencias particulares, después de separarse vuelven a entrelazarse. Precisamente su clara separación demuestra su inevitable vinculación. Así resulta también en cada una de las tres divisiones originarias. La indisoluble conexión en que está el conocimiento de la realidad con el conocimiento de posibilidades irreales, pero evidentes, es el signo más visible de ello. La tendencia a la ciencia universal en las ciencias particulares aluden a ello como causa primordial. La dogmática, excluída cuando quiere ser fijación objetiva, es a su vez aprehendida como objeto de investigación y apropiada como origen. Por último, todo conocimiento científico, a fuer de actividad real histórica, es a su vez una esfera del espíritu inteligible, y en la historia de la ciencia y de la filosofía, un objeto de investigación empírica; en el análisis lógico, el conocimiento es objeto del esclarecimiento del espíritu por sí mismo. Así vuelve a entrelazarse de múltiples maneras lo que se escindió en el conocimiento, sin que por eso se patentice una totalidad.

PRINCIPIOS DE UNA ARTICULACION DE LA REALIDAD

1. NATURALEZA Y ESPÍRITU.—La realidad se me presenta en el mundo en la polaridad de naturaleza y espíritu. La realidad, como naturaleza, es lo impenetrable, lo absolutamente otro y extraño. Como espíritu es lo accesible desde dentro, en lo cual yo soy para mí mismo como un otro de mí mismo dentro de mí mismo. *La existencia de la naturaleza* consiste en su mero ser-objeto, que es objeto para mí, pero cuyo en-sí siempre me es inaccesible. La *existencia del espíritu* consiste en el ámbito de las intenciones objetivas del sujeto, que yo comprendo y con ello me convierto en objeto, pero de tal suerte que este ser-objeto, lo mismo que el ser-en-sí del espíritu, son accesibles —su ser-objeto en la investigación intra-

mundana, su ser-en-sí por virtud de mí mismo en mi devenir real— y por mí pueden ser referidos y relacionados el uno al otro. A la existencia de la naturaleza le es inherente ser *concebida* mediante explicaciones causales, con las cuales me comporto en ella, como si yo pudiera *hacerla*, mientras que yo, sin embargo, en manera distinta en cada caso, sólo *me manejo con ella* desde fuera. A la existencia del espíritu, como lo que me encuentro históricamente, le pertenece *comprenderle*, de suerte que yo al hacerlo *venga a mí mismo* apropiándomelo y repeliéndolo y, a la vez, impulsado de la propia idea, *participe* en lo que se me presenta. En la naturaleza conozco lo extraño que, a su vez, *no* existe *para sí*; en el espíritu, conozco un afín que a su vez es *conocido por mí como un cognoscente*. Para el conocimiento de la naturaleza, la idea está en mí como sujeto cognoscente, mientras que en la naturaleza no hay más que aquellos inconcebibles correlatos que hacen posible que sea cognoscible, mediante las ideas, en fecundo progreso. Para el conocimiento del espíritu, la idea está en lo conocido mismo como poder espiritual, en el cual yo participo al conocer y que puedo transformar en pleno sentido por el camino de conocer.

2. LÍMITES CON LO INACCESIBLE.—Por el hecho de que la orientación intramundana no tiene nada que hacer con el ser-en-sí, la vimos tropezar en límites respecto a la naturaleza y al espíritu. El *conocimiento natural* se ve frente a una sinfinitud que no puede dominar. Por virtud de este conocimiento, lo impenetrable y caótico sólo puede aparecer en una regularidad estadística como un orden. Lo que existe en esta sinfinitud y lo que es el caos mismo sigue siendo enigmático para él. La *ciencia del espíritu* tropieza en el límite de lo incomprensible, que, como lo absolutamente «histórico», se sustrae a la objetivación, pero trascendiendo de todo lo accesible a la orientación intramundana, soy yo mismo originariamente, en la libertad y en la comunicación. Ni la sinfinitud ni la «existencia» entran en lo que es investigable y cognoscible. Todo saber objetivo se realiza superando o eliminando la sinfinitud y excluyendo la «existencia». Lo primero se realiza por virtud de los pasos metódicos, que en cada caso se refieren a un objeto determinado, limitado. Lo segundo, por la retención de todo impulso que enturbia lo objetivo, considerado como lo general y lo válido universalmente. Esta autolimitación metódica se expresa en la exigencia de aplicar la mirada a las cosas como tales, absteniéndose de toda valoración y apreciación.

Los límites de la orientación intramundana significan que lo que en ella queda conocido no existe en sí mismo. La *Naturaleza*, a fuer de real, siempre es más que lo conocido; en ella hay un fondo oscuro, en el cual, por así decir, el conocimiento introduce su luz sin poder arrojar el rayo luminoso sobre un objeto; esa insondabilidad inconcebible no es algo a lo que se pueda preguntar con sentido; según la situación, suscita pavor o confianza infundada. La *vida del espíritu* existe sólo sobre la base de la «existencia» que, aun en la ciencia del espíritu, es incognoscible objetivamente; el espíritu puede muy bien, deslizándose de su fondo oscuro a la claridad de la luz, convertirse en un vacío mecanismo de movimientos absolutamente comprensibles: en lo exacto, en reglas y maneras. Para el conocimiento de la naturaleza y del espíritu, lo incognoscible es el imán que atrae todos los esfuerzos para penetrar en lo cognoscible. Pero mientras en el límite del conocimiento natural se abre la sima de lo absolutamente inconcebible, en el límite de las ciencias del espíritu se realiza, dándoles, a su vez, el impulso, la comunicación de «existencia» a «existencia».

3. La cuádruple realidad.—Naturaleza y espíritu como contraposición sencilla no bastan para darse cuenta de la articulación de la realidad que está escindida múltiplemente. Esta articulación sólo puede ser encontrada, no deducida. Hay que preguntar dónde están en la realidad las hendiduras y los saltos más profundos; esas hendiduras que siempre se han querido salvar mediante transiciones y que, sin embargo, siempre vuelven a abrirse con renovada originariedad. Estas hendiduras son las que hacen imposible reducir la realidad a un principio único e igualmente imposible su conocimiento partiendo de la idea de una teoría omnicomprensiva. Pero al mismo tiempo limitan aquellos mundos a un mundo presuntamente comprensible mediante métodos y categorías. Pero como estas hendiduras, hasta hoy, si bien hace mucho tiempo pensadas, no son reconocidas generalmente ni tampoco explicables en su conjunto desde el punto de vista objetivo, sólo es posible bosquejarlas dentro de la orientación intramundana ya conseguida; mas el bosquejo resultante no constituye conocimiento definitivo de algo para siempre existente.

La realidad, que es objeto de la orientación intramundana, es una realidad cuádruple. *Materia*, *vida*, *alma* y *espíritu* son las formas heterogéneas de la objetividad real. Como tal, no existen a su vez como objetos, sino como mundos en el mundo, cada uno

coherente en sí. La tendencia a borrar las hendiduras y tomar una de estas realidades por la auténtica, en comparación con la cual las otras son irreales o producto y combinación de ella, se estrella en la realidad misma.

La *materia* es la naturaleza muerta. Sólo es comprensible *cuantitativamente*. La ordenación de sus procesos se concibe por virtud de la forma matemática en *mecanismos*, sea con auxilio de *modelos mecánicos*, sea en *estructuras de campo*. Objetivamente real es lo que es *mensurable*. La existencia muerta está, en su rápida *desintegración*, sometida a leyes externas a ella.

La *vida* es un todo que se mantiene en constante transformación, que nace y muere. En lo que tiene de análogo con la materia está sometida constitutivamente a procesos físico-químicos. Al orden concebido matemáticamente corresponde la *totalidad plasmada y plasmadora de la existencia empírica de un ser-para-sí*. Como realidad existe objetivamente por virtud de los *criterios vitales* de la movilidad, del metabolismo, de la evolución, de la multiplicación. La existencia viviente es un ser completo que se desarrolla en relación con su *contorno* según una ley propia.

El *alma* es *interioridad* o conciencia cuando se la considera como existencia empírica de las vivencias. Como análogo de la materia, está ordenada en la totalidad subjetiva de la existencia empírica, como *satisfacción o insatisfacción en tensiones y distensiones*. El alma tiene realidad objetiva en la *expresión*. La existencia anímica, como sentimiento de la existencia, lleva su *mundo circundante* a la conciencia de una interioridad.

El *espíritu* es *pensamiento y propósito objetivo* consciente de sí mismo. Este, como análogo a la materia, existe en actos aislados, dispersos, sin relación entre sí; el espíritu no está ordenado como él mismo más que por las *ideas;* su realidad es objetiva por virtud de la expresión como mensaje mediante el lenguaje, las obras y los hechos. La existencia empírica espiritual se encuentra en un mundo que la produce.

Cada una de estas realidades tiene la anterior como condición y *supuesto de su existencia*. Todo lo que hay en el espacio y el tiempo es materia, sólo algunos objetos son vida, de éstos algunos son accesibles por expresarse como almas; de éstos, a su vez, algunos por virtud de la participación entran en comunicación espiritual. Ningún espíritu es real sin alma, ni alma sin vida, ni vida sin materia.

Asímismo el conocimiento de cada una de estas realidades tiene, como consecuencia, según el objeto y en medida variable, el *conocimiento* de la anterior como *supuesto.* Esto no significa que lo anterior, por el hecho de ser más amplio, incluya el conocimiento de lo posterior. Por el contrario, esto tiene, tanto como realidad como para el conocimiento, su propio origen.

4. Las tres hendiduras de la realidad.—El salto necesario para salvar la hendidura entre dos realidades próximas es específico en cada caso. En cada caso es, no un progreso gradual por una serie de grados intermedios, sino la elucidación de una dimensión completamente nueva. Las realidades, a las cuales conduce en cada caso, no lo son en el mismo sentido. El elemento común de todo lo real en la orientación intramundana —el estar en el espacio y el tiempo— es ciertamente propio de todas ellas. Pero su objetividad como mensurabilidad, como vida, como expresión y como comunicación, es una objetividad originaria que no se puede deducir de ninguna combinación ni de ninguna larga evolución.

Entre la materia y la vida todavía se puede mostrar la hendidura por virtud de la diferenciación entre objetos palpables en el espacio. El organismo, como objeto cosificado, incluye materia, y desde el punto de vista de la realidad material no es más que una materia bajo una forma especial. Sin embargo, la hendidura es absoluta. La vida como realidad propia, irreductible, es negada por quien no ve como realidad más que la de los objetos físico-químicos, porque éstos constituyen la materia de todo lo que acaece. Para él, únicamente depende de la situación del conocimiento presente el que no se pueda producir la vida partiendo del material inorgánico y reducir por completo los procesos vitales a procesos físico-químicos. Por qué, se pregunta, no debiera ser conseguido esto lo mismo que se ha conseguido producir artificialmente productos químicos que se forman en la naturaleza por los organismos. Sin embargo, para quien ha visto una vez la vida como vida, la vida no es una realidad en el mismo sentido que lo son las materias, sino una realidad peculiar. La tesis de la organización originaria, como el supuesto de todo lo viviente, se le hace comprensible —como no deducible de ninguna otra cosa— por sí misma. Lo que queda reservado a la investigación es penetrar en este supuesto, no pasar por encima de él.

La hendidura o salto *entre vida y espíritu* está más allá de la dimensión espacial. Ciertamente, puesto que en todo lo existen-

te no nos podemos desprender del espacio, se puede decir con algún derecho que sólo hay dos realidades, la orgánica y la inorgánica. Pues vida, alma y espíritu, están, como realidades, en su sentido espacial, en una realidad. Es inconcebible que vida y alma hayan sido identificados por largo tiempo: la organización, con su serie de productos y formas que se realizan en el tiempo y tiende a un fin, y la forma subjetiva de existencia de la interioridad, pueden parecer en su paralelismo, en principio, la misma cosa. Sin embargo, el salto es desde la realidad objetiva y externa de la organización viviente a la interioridad de la *conciencia* que experimenta vivencias. La existencia empírica como vida y la existencia empírica como conciencia no se pueden deducir una de otra.

El salto entre el *alma* y *espíritu* es desde la conciencia que sólo experimenta vivencias a la conciencia intencional (dirigida a objetos), que, por medio del lenguaje, está enlazada a la *continuidad de un pensamiento articulado* y con la *conciencia de sí misma*. El representar indeterminado, por inconcebible e irreflexivo, ya es propio del alma consciente.

El salto del alma al espíritu exige que se les considere expresamente en contraste: El alma es, como vivencia, la sensación, el sentimiento, el impulso, el deseo. El espíritu que ve y proyecta libremente es el *entendimiento* y la *voluntad*. Así como el alma, a fuer de realidad, tiene una unidad originaria, que llena y mantiene la existencia empírica, así el espíritu tiene, como sustancia que crea su unidad, las *ideas*, cuya realidad no existe ya como entendimiento y voluntad, sino que existe en el ámbito del entendimiento y la voluntad.

El alma está ahí ahistóricamente en individuos aislados; el espíritu, sólo en el individuo, en tanto éste vive *en la sociedad y la historia*. El alma se puede pensar como heredable; el espíritu, como procedente de la *tradición*, sólo se puede pensar en el proceso histórico en que se produce a sí mismo. Es verdad que el espíritu, como el alma, sólo existe realmente en los individuos, pero sólo en tanto ellos *documentan su sentido* en productos objetivos, como un concepto general. El espíritu, considerado como la subjetividad del individuo, existe sólo participando en un espíritu objetivo que el individuo no puede producir, aunque él sea también, como miembro de una conexión, origen, con otros, del espíritu objetivo. Como ente espiritual, hablo de él como de algo general, que tiene su unidad, en cada caso, en *ideas que me llegan*

históricamente. La realidad anímica es, cuando se la compara con el espíritu, como la naturaleza, en cuanto que sólo adviene sometida a leyes ahistóricas, intemporales. Pero está dispuesta a recibir contenidos, y, como substrato del espíritu, es capaz de realizar este último.

Para comprender el salto entre alma y espíritu es preciso distinguir rigurosamente entre *expresión*, en sentido estricto, y *transmisión.* Ambas son la corporeidad, visibilidad y audibilidad; en suma, la realidad empírica de alma y espíritu. Pero la expresión del alma no es pensada ni querida, simplemente está ahí; pero al espíritu se le pregunta y da respuesta. El alma entra en comunicación sólo en contactos directos, indeterminados, sin conciencia de sí misma, en antipatías y simpatías. El espíritu se participa mediante la comunicación de algo general y objetivo [1]. Cierto es que en todo mensaje hay también expresión, porque el espíritu sólo tiene realidad en el alma, pero la expresión no es todavía transmisión. Es inconsciente, y no tiene la intención de expresar. Para la expresión, incluso, puede parecer secundario el espíritu, pues la expresión puede existir como deliberada apariencia inauténtica del alma mediante el espíritu. Sin embargo, la expresión, penetrada por el pensar espiritual, hace visible una existencia anímica que sólo ha sido posible por virtud de la espiritualidad; una existencia que, como fundamento y resultado de la claridad espiritual, se enriquece infinitamente.

5. Salto y transición.—Los límites objetivos de las realidades sólo son tajantes y abruptos entre la materia muerta y la vida; los saltos posteriores están engañosamente encubiertos. Hay límites objetivos borrosos donde no se sabe si, con la vida, ya está el alma, y si con ésta ya está el espíritu. Si se ve, por ejemplo, la vida en el sentido de organización corporal en las plantas, la vida y el alma, en los animales, la vida, el alma y el espíritu en el hombre, ha de observarse que los saltos que se suponen radicales en la realidad investigable, por el contrario, parecen te-

[1] En cambio, la comunicación de la «*existencia*» no es la anímica-natural ni la espiritual-general, sino, entremedias de ambas, una aclaración original en el presente coexistir. Entonces el alma ya no es pasiva, sino, como alma asida por la «existencia», libremente aceptada y moldeada. La historicidad del espíritu ya no es entonces objetiva y general, sino real, en concepto de «existencia», la cual permanece en sí misma juntamente con la otra «existencia», que es para ella un fondo oscuro que sobrepuja toda claridad, y a su vez se hace objetiva en la manifestación del espíritu

ner el aspecto de transiciones. El límite de la *expresión de lo anímico*, respecto a la mera vida, no se puede determinar por virtud de un criterio rigurosamente objetivo. Ya hay una gran distancia del hombre al perro que se acerca medroso, como consciente de su culpa, al dueño que amenaza con castigarle, e inconmensurablemente más del perro al gusano que se retuerce, y de éste a lo viviente, cuyo movimiento ya no se puede percibir como expresión. En el animal, la investigación objetiva debe contentarse, por regla general, en lugar de intentar comprender la expresión de algo anímico, con describir una conducta, cuya interioridad no se puede interrogar ni afirmar ni refutar. Si, en general, toda vida tiene una interioridad anímica o no, es cosa que no se puede investigar en absoluto. En todo caso habría, entre la existencia biológica, comprensible externamente, y esta interioridad, un salto.

El *límite de la existencia espiritual* coincide con el salto entre el hombre y el animal. Sin embargo, para la investigación objetiva, las realizaciones inteligentes de los chimpancés (por ocurrencia repentina e invención, por la diferencia de lo conseguido en virtud de las disposiciones individuales y por la posibilidad de imitar lo que otros individuos han encontrado) parecen una transición de la existencia puramente anímica a la actividad espiritual. En verdad, se trata únicamente de un primer y momentáneo vislumbre de actos combinados que se desvanece rápidamente, a los cuales les falta la continuidad mediante el lenguaje y el desarrollo del pensamiento; pero, para la reflexión objetiva, en este caso ya se da un extraordinario distanciamiento de la existencia meramente animal y un acercamiento al hombre que puede parecer una transición.

Sin embargo, llegar a imaginarse la *transición* efectivamente resulta irrealizable. Se encubre el salto mediante circunloquios y giros que introducen miembros intermedios en un lento proceso, en el cual, partiendo de la simple vida, se debe desarrollar el espíritu por una descendencia natural, de la misma manera que el hombre corporalmente proviene del animal, y a pesar de su radical novedad lleva todos los signos de su origen en su aspecto físico. Por este camino nunca se concibe un salto.

La idea de la descendencia, en su forma más general, es evidente *para la investigación intramundana;* pero constituye una *antinomia* con la conciencia del espíritu como el *campo de la mis-*

midad originaria. Mientras la investigación busca las transiciones y encuentra una multitud de sorprendentes relaciones formales, pero fácilmente se pierde en ilusiones engañosas cuando cree saber más de lo que los hechos dicen impositivamente, el ser-sí-mismo no debe existir solamente por el conocimiento objetivo de la realidad del salto; ya como alma del hombre se sabe abismalmente separado del animal en el ámbito de la realidad espiritual, y hasta en su corporeidad está seguro del salto que sólo un sentimiento nebuloso de una unidad de todo lo viviente puede velar. No se puede prestar al mundo animal ni el alma ni el cuerpo del hombre como si en él no hubiera más que lo mismo, sólo que en otra forma. La falsa proximidad al animal viviente suele ser expresión de la traición o de la desesperación en el hombre, cuando no es la legítima actitud respecto al ser natural, para la cual también la existencia irracional es, en cierto modo, objeto de amor o de terror, y lenguaje de un ser que sólo se puede leer en el trascender.

En lugar de transiciones, tendentes a unificarlo todo, que no se fundan en ningún verdadero conocimiento, el objeto de la investigación intramundana es únicamente las *relaciones entre las esferas de la realidad.* Mientras que cada esfera posterior tiene a la anterior siempre como condición de su propia existencia, también sus resultados pueden continuar y persistir en la forma de existir propia de la esfera anterior. Así hay productos de la vida orgánica que persisten como estratos geológicos muertos. Los procesos anímicos dejan residuos corporales; por ejemplo, los que encuentra el especialista de los nervios. Conquistas espirituales persisten en forma anímica, de suerte que se convierte en costumbre inconsciente lo que encontró su primera realidad en la clara conciencia espiritual; la libertad se transforma en la acción instintiva del alma. El espíritu se hace alma, el alma se hace vida orgánica, y ésta, materia muerta. Pero el espíritu es, en todo momento, sólo real en un alma; el alma, sólo en la vida; la vida, sólo por virtud de la materia.

Así, pues, el conocimiento de la realidad anterior, en cada caso, puede *anticipar* la posterior. Esto no conduce a confusión, por ejemplo, en la investigación de las materias muertas que son producidas por la vida, en la investigación de la historia de la Tierra, para la cual la vida es un factor causal determinante; pues la frontera entre lo muerto y vivo ha quedado trazada completamente, aunque sólo desde el siglo pasado. De la misma manera

que la investigación biológica, al estudiar la conducta de los animales, tropieza con la psicología, así también la patología somática tropieza con los factores anímicos como causas de las enfermedades; ambas incurren por esta razón en irremediables confusiones. El estudio empírico del alma, como psicología del hombre, no puede por menos de anticipar en la medida más amplia la vida espiritual, pero de tal suerte que, entonces, el espíritu no queda considerado como él mismo, sino en su forma psíquica, como siervo, como sometido al alma.

6. Negación, absolutización y simplificación de estas realidades.—Existe la *tendencia a considerar el espíritu como algo irreal, que sólo tiene sentido y valor*, y que se adhiere a las realidades pero sin ser, a su vez, real. En efecto, la realidad del espíritu es de una índole que sólo se puede ver, cuando no se la piensa solamente como inmensurable espacialmente, sino también como separada abruptamente de la realidad anímica. El espíritu es realidad frente a las valoraciones meramente intemporales e ideales que él piensa y que son el medio en el cual se configura a sí mismo. El espíritu es existencia empírica y movimiento en el tiempo y en los individuos espaciales, es un estar-en-sí-mismo y, por tanto, aunque real, libre e «histórico». Otras realidades son pasivamente históricas como series de acontecimientos en el tiempo, pero llegan a ser, sin embargo, conocidas esencialmente en sus ordenaciones y leyes intemporales. El elemento de lo histórico es, en verdad, más importante en la vida y aún más en el alma, pero siempre es un lado objetivo de esta existencia empírica. Sólo el espíritu es esencialmente «histórico», porque, por la posible «existencia», está referido a sí mismo en la tradición y la transformación; en él lo intemporal, legal, en tanto es conocido, es elemento de la existencia empírica «histórica», no su núcleo y esencia [2].

A la negación de la realidad del espíritu corresponde una *tendencia a considerar la naturaleza como algo definitivo, permanente, cerrado*; en suma, como la verdadera realidad. Con ello se olvida que nuestro conocimiento se queda constantemente *entre* los límites de lo inaccesible; penetra en un espacio, el cual es un

[2] La «historicidad» del espíritu tiene su raíz en la «existencia» que le soporta. Esta, para la cual la libertad del espíritu sólo es el espacio, es inaccesible a la orientación intramundana, y sólo puede llegar a su propia certidumbre en la aclaración filosófica de la «existencia». Puede alcanzarse en la objetividad del espíritu sólo ocasionalmente de «existencia» a «existencia» por el camino de la orientación intramundana.

ser *entre* otros. Lo mismo que nuestro conocimiento no penetra por el espíritu en la «existencia», tampoco penetra en los últimos fundamentos de la naturaleza, sino que aprehende, haciendo alto ante ellas, sólo aquellas regularidades y leyes tal como aparecen para la orientación intramundana.

Estas y otras tendencias erróneas convierten en *expresión de la conciencia del ser de una convicción vital* lo que en la orientación intramundana sólo significa diferenciación. Entonces atribuyen al ser sólo una realidad, fuerzan a todas las demás realidades a entrar en la forma de ésta, a la que absolutizan haciéndola el ser-en-sí, o se detienen en las supuestas dualidades últimas de lo real y lo irreal, de la naturaleza y espíritu, etc.

La *orientación intramundana reflexiva*, en cambio, se dirige a la percepción de lo que existe fácticamente en múltiple diferenciación. Mas, para ello, a pesar de la cuatripartición subsisten, en cada caso, biparticiones desde puntos de vista limitados. Así la naturaleza de la materia muerta se diferencia de la vida, comprendiendo en ésta el alma y el espíritu; o bien materia y vida se reúnen como naturaleza física frente al alma y el espíritu como perteneciente al mundo psíquico; o bien el espíritu se separa del alma, de la vida y de la naturaleza material, contraponiendo estas últimas como acontecimientos pasivos a la espiritualidad libre y activa. Cada una de estas separaciones tiene un relativo derecho, pero nada más que eso. Desde un punto de vista objetivo-realista, la primera división en naturaleza inorgánica y vida es determinante y apropiada; sólo ella puede yuxtaponer lo dividido como cuerpos en el espacio. La diferenciación de lo físico, en concepto de perceptible exteriormente y lo psíquico como interno, imperceptible exteriormente, que sólo se declara por la expresión, corresponde al salto de la vida al alma, pero queda a ello limitada. La diferenciación del espíritu de las otras tres esferas de la realidad tiene su fundamento en la singularidad de la libertad que se manifiesta en el entendimiento, la voluntad y las ideas que las penetran.

El *carácter intermedio* de todo conocimiento perteneciente a la orientación intramundana se patentiza en la realidad del espíritu por el hecho de que su libertad, tal como llega a ser objeto de la investigación comprensiva, sólo es un primer grado de la libertad existencial; a saber, tan sólo la libertad de la conciencia de sí propio como saber y de las leyes ideales. Pero la «*existencia*», fuera de toda orientación intramundana, aunque llevando ésta a

realizarse por virtud de su impulso, se mueve, aunque sea el vehículo de la idea espiritual, tanto *en el espíritu como en el alma y la vida.* No es una nueva realidad, no es una dimensión distinta para el conocimiento ni tampoco un mundo diferente, sino aquel origen y fundamento que, ocasionalmente, se ilumina y aclara a sí mismo por el camino que pasa por la orientación intramundana y, a su vez, sólo se manifiesta en la visibilidad de la orientación intramundana como alma y espíritu. Así, pues, mientras que cada una de las esferas de la realidad al llegar a su límite tropieza en la próxima separada por un salto o hendidura, las esferas terminales, naturaleza y espíritu, se topan en los límites tras de los cuales no se abre ninguna nueva realidad de la orientación intramundana, sino que allí no hay más que, de un lado, la oscuridad inconcebible, y del otro la «existencia» incomprensible, pero, sin embargo, presente.

LAS ESFERAS DEL ESPIRITU

El problema de la *articulación de la realidad* cobra una nueva forma en el problema de la *articulación del espíritu mismo en su objetividad.*

En la filosofía, la lógica, la estética, la filosofía de la religión, la ética, etc., han sido tratadas como disciplinas que investigan, como esferas de la vida espiritual, el saber, el arte, la religión, etcétera; en ellas debía ser circunscrita y corroborada una totalidad ya existente. O bien, las esferas han sido conocidas, en contraposición a esa filosofía, como una sistemática únicamente para la ciencia orientadora en el mundo y de nuevo reducidas a ella.

El espíritu en cuanto manifestación, en que la «existencia» cobra realidad, puede ser considerado en su *generalidad* como si tuviera en sí mismo *una existencia empírica autárquica.* Así, pues, la división en esferas tiene la significación originaria de ser, no una separación por un observador de un objeto que les es extraño, sino *auto-comprensión del espíritu que se diferencia a sí mismo.* Al saber, aprehende el espíritu en su realidad este su saber como una esfera de su hacer, con la cual se circunscribe por completo, al articular su propia diferenciación en esferas. Esta es la expresión para el comportamiento originario del espíritu consigo mismo. Yo no estudio solamente historia, sino también la historia de la ciencia del espíritu. Pero en esta autocomprensión no

está ante los ojos un estado quiescente del espíritu, que en ella sería comprendido, sino que esa comprensión transforma el propio ser del espíritu a modo de factor que interviene en el proceso histórico de su devenir.

Por esta razón la articulación del espíritu por sí mismo, en primer lugar, *no es una articulación definitiva de rigidez sistemática*; la división en esferas, como una división fija, rígida, que se ofrece para agruparlo todo esquemáticamente con gran comodidad, es posible en muchas formas que se entrecruzan. En segundo lugar, tiene su origen esencial en *la lucha del espíritu consigo mismo*, la cual es comprendida, a la manera de la orientación intramundana, como una contraposición de las esferas.

1. Posibles divisiones de las esferas del espíritu.—La articulación del espíritu se puede realizar, desde un punto de vista establecido cada vez, como un esquema relativo, de validez limitada, nunca como la división definitiva y exacta. Incluso la combinación de todos los puntos de vista no se realizaría más que como una sinfinitud. Pues es contrario al sentido del espíritu que éste se cierre en sí mismo. Por el contrario, el espíritu se sabe en constante inquietud, infinito en la manifestación concreta de cada caso, como un conjunto inestable que siempre está en posibilidad de nuevas articulaciones. Solamente en esas articulaciones el espíritu se piensa, como dentro de sus diferenciaciones relativas y movibles, cada una de las cuales, como sinopsis perteneciente a la orientación intramundana, tiende en seguida a fijarse.

Por vía de ejemplo presentamos con brevedad esquemática algunas de estas posibilidades con el fin de que se relativicen mutuamente; son articulaciones del espíritu según el punto de vista de su forma de conciencia, después según las formas de su satisfacción en la realidad, por último, sus modos de existencia en formas quietas y formas movibles:

A. Se puede preguntar por las *formas del espíritu en la conciencia de la escisión sujeto-objeto.* En ella, el espíritu se realiza por actos que están dirigidos intencionalmente a objetos. De aquí que se puedan contraponer formalmente el *objeto* y la *actividad.* Las esferas del objeto y las esferas de la actividad se articularían después de este modo:

1. *Esferas de los objetos.*

a) El objeto *pensable*, como concepto aprehendido en categorías lógicas, en innumerables relaciones, en un mundo de conexiones ilimitadas.

b) El objeto *estético* como un objeto cerrado en sí, un mundo para sí en cada caso.

c) El objeto *mítico* como símbolo, presente y cabal, pero al mismo tiempo inacabado y evanescente.

En las esferas de los objetos son adecuadas las diferenciaciones de exacto-inexacto, bello-feo, santo-profano.

2. *Esferas de la actividad.*

a) *Acción* encaminada a fines en el mundo de la sociedad humana.

b) *Contemplación* como intuir, apropiar, cerciorarse de sí mismo, acción interior.

c) *Imaginar* como creación de obras.

En las esferas de la actividad se aplican las diferenciaciones de bueno y malo, verdadero y falso, legítimo e ilegítimo. La actividad puede deslizarse de lo sustancial a lo formalizado: entonces la acción se convierte en un hacer sin idea, la contemplación en consideración pasiva que no compromete, la producción de la obra en mero hacer y ejecutar.

B. Si se mira a la *satisfacción e insatisfacción del espíritu en su realidad*, entonces es posible una triple articulación, según que el espíritu se cumpla en un futuro siempre futuro *(sinfinitud)*, en el presente *(conclusión)* o en el proceso cumplido *(infinitud)*. Por el camino sinfinito, el espíritu predomina en la investigación impositiva de las ciencias particulares, en la acción adecuada a fines, en la aspiración de poder. El espíritu sólo alcanza su conclusión en un posible resultado estético, en la creación y en el goce de la obra de arte, en los momentos bellos como en toda plenitud de lo presente. La infinitud la tiene el espíritu en el proceso cumplido como el camino que terminándose en todo momento real, sin embargo, no conoce pausa; como tal, existe el espíritu en la acción moral, en el verdadero filosofar, en la manifestación de idea y

«existencia»; desde aquí anima el espíritu su sinfinitud y su conclusión como formas derivadas de su realidad.

C. Se puede preguntar por las *esferas de existencia empírica del espíritu* y desde luego diferenciar su existencia como *esfera de la persona* de la existencia empírica de lo que le es extraño como *esfera de las cosas.*

La esfera de la persona se articula en la existencia empírica como personalidad singular y como comunidad. Aunque cada una remite a la otra, ambas tienen un modo distinto de realidad. En la verdadera realidad de las personalidades la existencia espiritual es, al tiempo, consciente de sí misma y tiene al otro ante sus ojos. En la realidad de la comunidad es existencia espiritual en concepto de producida, pensada, creída, sentida, hecha, sin estar referida a una conciencia de sí misma que no se puede separar del individuo personal, porque como conciencia de sí misma la comunidad nunca tiene realidad más que en el individuo. La *esfera de la personalidad* y la *esfera de la comunidad* son las dos formas de realidad de la existencia empírica de la persona.

Pero el espíritu al apoderarse de la naturaleza como de lo otro y utilizarla para los fines de su existencia empírica o como expresión y notificación de su ser, introduce como *esfera de las cosas* una segunda naturaleza, por así decir, que para la vida posterior del espíritu se convierte en hecho dado. La esfera de la naturaleza es una esfera espiritual también, en tanto que, dominada por el pensamiento o reconocida por el pensamiento como lo otro del espíritu, se convierte en su límite y su impulso. En tanto que lo no espiritual cobra por él una existencia, el espíritu mira más allá de sí mismo, pero lo que aprehende, lo concibe ya como determinado espiritualmente. Lo impenetrable, eternamente otro, sólo es resistencia y material. Esto, en tanto que solamente sabido, es la *esfera de la naturaleza*, y en cuanto producido, la *esfera de la obra.*

D. Las *esferas de existencia empírica del espíritu* se pueden diferenciar, más que en su forma estática, en su movimiento cuando se atiende a su *evolución.*

El espíritu tiene existencia empírica como una *forma irreflexiva de la vida;* es real, sin preguntar por su realidad; crea sin hacerlo de propósito, está encerrado en sí tranquilamente sin advertir la inquietud de su incesante trasformación. En esta forma de realidad irreflexiva es objeto de la historia de la lengua, de la historia de las costumbres, de la historia de la religión.

Por otra parte, el espíritu posee existencia empírica por virtud de la *realidad material de su mundo*, la cual tiene su objetividad en la comunidad de los hombres por virtud de los regímenes de la producción, de las relaciones sociológicas de dependencia y la fijación de una acción colectiva. En esta forma de su realidad material es objeto de la historia de la economía, de la historia del Derecho, de la historia de la Iglesia, de la historia política.

Por virtud de estas dos raíces de su existencia empírica, el espíritu vuelve a sí mismo esclareciéndose por medio de un proceso que no encuentra fin. El espíritu se patentiza a sí mismo su oscuro ser en la creación objetiva, se refleja a sí mismo, interroga a toda forma de su realidad. Y lo hace mediante personalidades singulares, que con sus visiones y su saber aclaran el espacio en el cual los demás se reconocen. En esta forma de su propia comprensión, el espíritu es objeto de la historia del arte, de la historia de la literatura, de la historia de la filosofía, de la historia de la ciencia.

Estas articulaciones se pueden *ampliar* y *multiplicar*, relacionar en *paralelismos* parciales, *combinarse* y, después, *permutarse* en coordinaciones superiores e inferiores. Siempre se revela *un* sentido, pero *nunca la totalidad*. La articulación no puede ser en cada caso completa más que lógicamente, no puede comprender una substancia cerrada en sí misma.

Las esferas tradicionales del espíritu: conocimiento, ética, arte y religión, serían ya productos complejos cuando se las mide y compara con las diferenciaciones señaladas. Por ejemplo, en la ética hay todas las esferas de la existencia espiritual así determinadas como ámbito de una actividad de trato. Sinfinitud, conclusión e infinidad se encuentran en toda espiritualidad, en la ciencia, el arte, el ethos, aun cuando de primera intención o para un cierto punto de vista predomina uno de los tres aspectos; la vida espiritual o es la constante síntesis de los tres, o es vaciamiento en lo que sólo es sinfinito o sólo concluso y completo.

Pero aunque las cuatro esferas tradicionales no son definitivas, tampoco se las puede dar de lado con facilidad. Se han constituído históricamente. Pero ni ellas ni sus cambios, ni otras ordenaciones son decisivamente importantes para nosotros. Nunca son más que esquemas concretos de orientación. Todas ellas fallan en algo. Si el esquema —que fija las esferas en una manera que se pretende definitiva— por algún tiempo ha tenido en *una forma de cultura tradicional un valor de concepción del mundo para una ac-*

titud vital esencialmente contemplativa, que a falta de una acción interior ya no se remonta a la verdadera contemplación, y todavía hoy parece tenerlo en el habla corriente, entonces se puede decir con seguridad: un día se romperá el esquema, y no simplemente por virtud de la mera crítica, sino por virtud de nuevas creaciones emanadas de ideas, las cuales expresarán en su contenido la presencia de la verdad de manera que nos satisfaga. Las viejas articulaciones conservarán entonces su significación como formas de aquella cultura espiritual pasada, en la que nosotros, a nuestra vez, aún tenemos nuestras raíces. Dar una ley definitiva y clara es imposible. Pues al espíritu tampoco se le puede encerrar en sus formas posibles. El espíritu es llevado por la «existencia», la cual rompe todas las formas de su devenir.

2. Lucha de las esferas.—Solamente subsiste una cosa como fenómeno fundamental del espíritu: el hecho de que, en general, *se articula en sí* y no existe originariamente en la totalidad armónica de todas sus posibilidades. Por el contrario, se separa en esferas que *luchan entre sí*. Existe el problema del espíritu que es uno, aparentemente, y de las muchas esferas, las cuales por necesidades propias se excluyen mutuamente. A toda consideración y articulación reguladoras de las esferas espirituales, consideración y articulación que presuponen en la filosofía idealista unidad y armonía del todo, se sobrepone la observación empírica de la independencia de las esferas particulares del espíritu, entre sí, por el descubrimiento de su rebelión contra un todo por virtud de la aclaración de sus leyes propias, la patentización del conflicto y lucha de las esferas, primero, y las síntesis y totalizaciones conscientes, teóricas y fácticas, después.

La lucha en general está fundada en un conjunto inabarcable de conflictos reales históricos que sólo en parte pueden ser concebidos generalmente con un sentido. Las revelaciones religiosas exigen lo que para la inteligencia es absurdo; en cambio, la inteligencia exige ausencia de contradicciones y consecuencia. El impulso religioso quiere anular lo erótico, que, por otra parte, se rebela contra aquél. Las normas éticas rechazan la guerra y las acciones políticas que, por su parte, cobran sentido por virtud de necesidades bien fundadas. En su lucha efectiva trata el hombre de interpretarse como ente espiritual y justificarse a sí mismo; entonces desarrolla ideas sistemáticas, partiendo de las cuales parece resultarle verdadero todo eso que exigía.

La orientación intramundana trata de establecer cada uno de los *puntos de vista* que así se producen con sentido, en una construcción típica ideal y en su realidad empírica. Comprende las luchas reales, en parte, como nacidas de la contraposición de las esferas que se absolutizan y pretenden desarrollar sus leyes propias sin limitaciones. Esta orientación indaga primero las *leyes propias* de cada esfera en su *consecuencia* y conexión. Estas leyes se muestran no sólo como series lógicas, sino también como evoluciones de una situación o como necesidades psicológicas o como dialéctica que se realiza mediante antítesis y síntesis.

De las consecuencias se sigue la lucha frente a aquello que resiste; un compromiso puede anular la lucha y al mismo tiempo las consecuencias. Consecuencia, lucha y compromiso se hacen tanto más claros cuanto más avanza y se desarrolla la racionalización. Lo que en ciertos momentos puede ser separado rigurosamente por el pensamiento claro, sin embargo, históricamente está completamente entretejido. De cuando en cuando luce momentáneamente en medio de la lucha una decisiva antítesis de las esferas que mutuamente se inflaman e iluminan; pero, con más frecuencia, persiste desde el punto de vista de la racionalización, un conjunto confuso. No se advierte en absoluto que se piensa, quiere, hace lo inconciliable, así como los griegos pudieron adorar a Zeus en un momento como el protector de los juramentos y guardador de la casa, y en otro como adúltero. O el cristiano que cree en Jesús, acepta su ethos, lo enuncia teóricamente, pero en la situación de hecho se cree obligado a actuar por otros motivos. Sólo la claridad racional separa realmente las leyes propias de las esferas. Sólo quien se abandona a ella y se obliga a ceder a su fuerza convincente, porque para él la falta contra ella es contra la dignidad de la razón, atrae sobre sí las inmensas dificultades, que hacen manifestarse la división interna del espíritu como un combate incesante sin solución.

Si se distinguen y conocen las *esferas* según sus leyes propias, entonces sus *relaciones* se convierten en problema. Pues el espíritu, que se divide interiormente, no puede dividirse en absoluto; en la separación sigue siendo él mismo y, aunque sea en lucha, unido. Para la consideración hay varias posibilidades de relación, de las cuales la lucha sólo es una. Se pueden ordenar en un esquema:

a) Como *coordinación* sencilla. Las esferas están simplemente

una al lado de otra. Si una vale, también vale la otra. Es el intento de servirlas a todas de la mejor manera posible. En los casos de conflicto se buscan arreglos, que tratan de evitar tanto la absolutización de una esfera como su anulación. El individuo, sin ser consciente de las decisiones e inconsecuente, sirve una vez a esta esfera, otra vez a aquélla. Cuando todas las esferas, en que los hombres se dispersan, son del mismo valor, pero de tal modo que el individuo no puede servirlas todas, entonces se engendra un orden, en el cual, a pesar de la radical desigualdad de los hombres, cada tipo concede al otro su derecho a existir en virtud del reconocimiento de las leyes que a éste le son propias.

El *compromiso* interviene donde la coordinación ya no logra más. Se sirve de dos artificios. En las argumentaciones lógicas son siempre posibles formulaciones y fundamentaciones que permiten una conjunción que, para la mirada que se limita a estas fundamentaciones, es plausible. Tales formulaciones están en curso, en forma general, allí donde es preciso allanar las dificultades para un conflicto que se repite constantemente. Así, por ejemplo, Lutero concilió el servicio de la guerra con el cristianismo mediante la fórmula de la obediencia a la autoridad. El otro artificio es de carácter psicológico, a saber: hacer que la yuxtaposición y sucesión de actitudes internas dispares entre sí se realice en formas determinadas, que limiten la arbitraria coordinación, como si siempre la una olvidase a la otra.

b) Como *lucha de las consecuencias:* Las esferas están en lucha entre sí; limitan y destruyen su respectiva manifestación real. Cada una no puede ser todo. La limitación de su esencia excluye las demás cuando se aprehende una. El hombre elige, da un sentido a esta elección y se aferra a ella. Prefiere la consecuencia y continuidad del sentido a la multiplicidad caótica. En la captación racional de lo que realmente le importa conquista la rectitud de un sentido objetivo. Si actúa partiendo de este sentido consciente como un sentido formulado racionalmente, entonces se le llama «doctrinario».

c) Como *jerarquía:* Las esferas se subordinan y superordenan entre sí. Todas tienen su valoración y su realización. Sólo en los casos de conflicto, cuando en el mundo real, como espacio limitado de las posibilidades, hay que elegir, rigen las reglas del preferir. Pero cada una de las esferas conoce, cuando se coloca en la cima, desde su punto de vista, una jerarquía diferente. Todo puede

ser sometido tanto a absolutismos éticos como religiosos, como estéticos. En el fondo, es una nueva lucha de las esferas, pero con la diferencia de que aquella esfera absoluta en cada caso no excluye por completo a las otras, sino que las tolera en su lugar. Este principio concilia la jerarquía con el dejar valer.

d) Como *unidad de las esferas:* Esta no se puede encontrar ni crear en forma alguna en la orientación intramundana. Pero hay, ciertamente, indicaciones para una conexión de las esferas: por ejemplo, los motivos religiosos para el conocimiento científico, la «ratio» como salto en la mítica, el arte como intuición religiosa, el mito religioso como contenido artístico. Sin embargo, estas indicaciones no convergen en un centro objetivo que sea visible a la orientación intramundana.

Todas las construcciones de las esferas del espíritu son, como *medios de la investigación orientadora en el mundo,* apropiados para acercarse al *sentido de la lucha fáctica.* Esta interpretación del sentido convierte a las *ciencias del espíritu por su acción en un factor de esta lucha.* Cada uno de los combatientes intenta utilizarlas para sí, justificándose y comprendiéndose a sí mismo. Pero la ciencia del espíritu es investigación precisamente en la medida en que es *relativa* y su saber sabe como saber de los *posibles* puntos de vista. *No conoce lo incondicionado* y abre precisamente por esta razón el camino a la auténtica veracidad. El espíritu es aprehendido en su propia *escisión* para, al fin, mirar a su través la «existencia» frente a frente. La orientación intramundana puede penetrar hasta el límite del sentido, pero no concebir suficientemente la lucha real. La incondicionalidad de la «existencia» como origen de la lucha de las esferas es inaccesible al saber.

3. Anulación de las esferas.—Aunque las teorías de las esferas son apropiadas para la investigación, como medio de una introducción relativa en la realidad espiritual, cuando la *realidad espiritual concreta se subsume* bajo rúbricas así obtenidas, yerra. Como realidad sólo tiene en cada caso una faceta, la que así ha sido captada. Las obras científicas, por ejemplo, tienen aspectos que permiten considerarlas como obras de arte, y las obras de arte, ante todo las poesías, a menudo son inmediatamente también modos de conocimiento. Una acción tiene un aspecto de análisis ético y se la puede concebir como religiosa.

Tampoco el conocimiento, la ética, el arte y la religión, llegan

en general a yuxtaponerse como *esferas*, de suerte que, al mismo tiempo, en la separación quede adecuadamente captada la *esencia* de cada esfera. Cada una se muestra en el fondo como la totalidad del espíritu en la respectiva forma especial, la cual sólo es posible establecer mediante la formalización vacía con pérdida de todo contenido. Por esta razón, también la filosofía de cada una de estas esferas distintas así delimitadas se convirtió en una filosofía total del espíritu. La pregunta por la forma especial sólo recibe como respuesta la exposición de las respectivas *leyes propias* de cada esfera, sus estructuras formales que en sí son tan *exactas* como engañadoras respecto *a la esencia* del espíritu que se manifiesta en estas esferas. Lo que es lógico impositivamente, la correción estética, la religiosidad formal, la acción conforme al deber por el acatamiento a la ley moral, son formas y condiciones de la verdad, pero nunca la verdad del espíritu mismo. Esta verdad, que en las ideas se va haciendo segura, puede, incluso en discrepancia con aquellas leyes especiales, ser idéntica en varias de éstas como la verdad que importa.

Las luchas de las esferas no han podido ser suprimidas por una solución definitiva; por el contrario, la verdad de estas luchas conduce, más allá de las ideas espirituales, a la «existencia». Ningún desarrollo de las posibilidades constructivas de las últimas alternativas del sentido pasa de ser más que un comprenderse, solamente relativo, en el contacto de la «existencia» a través del medio del espíritu. En este punto se presentan contraposiciones decisivas y, sin embargo, al ser pensadas, ya no son puestas a su vez absolutamente. La última alternativa posible: el inabrogable combate de las esferas como el de los múltiples dioses o la unidad en la perfecta síntesis del espíritu no nos fuerza porque el espíritu como tal ya originariamente nunca se cierra de modo definitivo, todas las formas del conflicto en su medio son formas de la propia comprensión del combate existencial en la situación «histórica».

Así, pues, las esferas se anulan marchando hacia una verdad, como formas sólo relativas, particulares, no propiamente como formas que se combaten. La «existencia» se dirige en ellas a la verdad *única* para ella.

Pero si esta *unidad* existe, no es más que punto de unión en una «existencia», la cual comporta su manifestación espiritual. La verdadera unidad sólo existe en la trascendencia de esta «existencia». Así puede haber un punto de vista —que entonces ya no se-

ría un punto de vista del saber— desde el cual parece anulada la separación de las esferas. Pero en la orientación intramundana no tiene lugar este cerrarse en la unidad. Por el contrario, partiendo de esta unidad, puede haber parentesco incluso en el combate más vivo entre los contrarios. Pero toda esta unidad del espíritu formulada lógicamente es insostenible en la orientación intramundana en vista de los hechos y de las posibilidades de sentido.

La articulación del espíritu muestra en su movimiento, en su escisión y en su encontrarse a sí mismo, hace sensibles otros orígenes como pueden ser pensados en las esferas; muestra la formalización, donde la esfera queda pura, y la sustancialidad, la cual no es concebida objetivamente conforme a leyes propias. La articulación del espíritu puede hacer servir, si bien sólo extrínsecamente, sus divisiones para un reparto en las distintas ciencias del espíritu. Pero no puede completarse aprehendiendo el único espíritu, tal como es verdaderamente. Pues el espíritu no existe por sí mismo.

ARTICULACION DE LAS CIENCIAS DE LA REALIDAD

1. División general de las ciencias de la realidad.—Después de dividir la realidad en materia, vida, alma y espíritu, se podría pensar también en yuxtaponer cuatro ciencias, entre las cuales fuera repartiéndose por completo el contenido de todo lo existente; a saber: física, biología, psicología y ciencia del espíritu. El hecho de que, sin embargo, la forma de objetividad propia de lo real sea distinta en cada uno de los cuatro campos, y que las realidades se engranen e imbriquen entre sí, no permite una simple yuxtaposición. La *física* (unida a la química) es un campo de la investigación relativamente coherente en sí. También la *biología* lo es, pero sólo por virtud de la relación con las ciencias naturales exactas, de las cuales se sirve a cada paso, mientras su propia raíz permanece en la oscuridad. La *psicología* ya es, en absoluto, dudosa; o desemboca de hecho en lo que es biológico o pertenece a las ciencias del espíritu o bien se presenta como ciencia universal. Por último, la *ciencia del espíritu* sólo existe realmente como la diversidad que resulta de la investigación de los documentos, obras, hechos e instituciones del hombre; no ha producido en modo alguno una unidad como la física y la biología.

Es el escenario en que se desarrollan las luchas entre las concepciones del mundo, las cuales deciden radical e inapelablemente sobre el sentido y valor del planteamiento de los problemas y formas de investigación, incluso sobre los objetos de ésta. El trabajo en equipo y continuado en un campo se ha constituído sólo sobre la base de una mentalidad colectiva, no como objetividad eficiente para todos.

La diferencia de la forma de objetividad de la materia a investigar no permite un *criterio común referido al contenido de las cuatro ciencias.* El *elemento común* en estas ciencias no es más que lo que las hace ciencias: el carácter impositivo del conocimiento empírico por virtud de los métodos destinados a obtener constataciones objetivas. En la forma de análisis crítico de un filólogo, de articulación precisa del pensamiento jurídico, de la clara comprensión del análisis psicológico, del pensamiento exacto del investigador de la naturaleza, existe algo idéntico, muy alejado de todos los métodos de la aclaración filosófica y del trascender filosófico. A las ciencias citadas les es común una aversión hacia la filosofía constructiva o dogmática, porque ésta de hecho no aumenta el saber impositivo como conocimiento real de objetos y, sin embargo, toma la forma engañadora del saber. Los investigadores han condenado a menudo a los filósofos análogamente a como lo hizo Liebig desde su posición de investigador de la naturaleza: «Yo también he vivido este período de la filosofía hegeliana, tan rico en palabras o ideas como pobre en verdadero saber y sólidos estudios, que me ha hecho perder dos preciosos años de mi vida. Yo no puedo describir el horror y el espanto cuando salí del sueño para despertar a la conciencia. A cuántos hombres llenos de talento y dotes he visto perecer en medio de este engaño.»

Sin embargo, las ciencias empíricas no constituyen una unidad ni una clara serie. Viven de hecho en la polaridad de *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu.* En el ejercicio práctico de la investigación parecen constituirse constantemente como dos totalidades extrañas entre sí. Los investigadores de cada uno de los dos campos tienen un ámbito común de cuestiones y de pensamiento, se comprenden mutuamente —los investigadores de la naturaleza, resuelta y unívocamente, los de las ciencias del espíritu con límites históricos—, mientras que, por lo común, entre los dos grupos suele existir un abismo, por encima del cual son pocos los que dirigen la mirada al otro lado. La sima es tan grande que la

división de los dos grupos de ciencias como «sciences» (ciencias son la misma cosa que las ciencias naturales) y «lettres» (la ciencia es como literatura) no hace más que expresar claramente lo que existe de hecho.

Pero esta bipartición —que es la más corriente— no es valedera en absoluto. En ella queda oscurecido lo específico del verdadero biólogo y del verdadero psicológo. Queda oculto el problematismo de los límites. Esta separación tiende a enajenar entre sí a los investigadores, y de este modo, a enturbiar la verdad de la orientación intramundana, que sólo se comprende y limita en la multilateralidad, y pasar por alto inconscientemente las diferenciaciones en favor de totalidades aparentes que de hecho no están cerradas y completas.

La división de las ciencias de la realidad queda abierta; y así persistirá constantemente, a causa de que la orientación intramundana cognoscente no se puede cerrar nunca.

2. Ciencias de la naturaleza.—La investigación propia de las ciencias del espíritu recibe su impulso por virtud del interés en la participación en las ideas y en el diálogo de «existencia» a «existencia». La investigación propia de las ciencias naturales tiene su impulso en el interés por conocer las cosas externamente incomprensibles, por ver esta exterioridad en la forma de un acontecer que transcurre necesariamente sometido a leyes cognoscibles así como por dominar lo que, por virtud de este conocimiento, se es capaz de penetrar hasta el límite. Pero también impulsa el interés de llevar al límite la existencia empírica como tal hasta tropezar con el ser inconcebible. El camino del conocimiento natural conduce primeramente a deshechizar el mundo, pero en ese límite del saber alcanzable, en cada caso se hace sensible el impulso de lo otro y extraño, en que lo desconocido se presenta de nuevo con figura e inmediatez siempre distintas. Este impulso, este sentirse movido por lo absolutamente otro, no existe en el límite de las ciencias del espíritu en el sentido de contacto de «existencia» con «existencia». La naturaleza no da ninguna respuesta; no me habla como «existencia»; no es espíritu. Pero puede significar para mí más que espíritu en su inquietante impenetrabilidad. Pero este «más» no se hace claro y, a su vez, sólo está abierto a la posible «existencia» para convertirlo en el escrito cifrado del ser. El espíritu me mantiene en el mundo de los hombres; por su virtud entro yo como posible creencia en comunicación con la creencia. La naturaleza me

lleva a los fundamentos de toda existencia empírica, los cuales, en la orientación intramundana, ya ni siquiera se pueden discutir con sentido, pero para la «existencia» se convierten, por virtud de su positividad, en punto de partida para el salto que hace posible remontarse a la trascendencia.

Es propio de las ciencias de la naturaleza poder *realizar radicalmente en la investigación la separación* de estos intereses trascendentes que posiblemente se hallan en su transfondo. Estas ciencias de la naturaleza son pura orientación intramundana; «existencia» e investigación no se penetran de tal forma en ellas que se origine la más pequeña confusión. La *absoluta* exclusión de valoraciones, que en las ciencias del espíritu sólo es una limitada posibilidad en relación con lo impositivo, que en ellas es un momento de la intelección pero no todo, es posible en las ciencias naturales en principio y en totalidad, porque se pueden limitar al conocimiento impositivo de los hechos y al conocimiento metódico de sus respectivas hipótesis y teorías, sin convertirse por eso en un montón de innumerables hechos. Pues tienen su sentido por virtud de las ideas de la investigación que se objetivan en teorías y sistemáticas, mediante las cuales los hechos son interrogados o encuentran su lugar respectivo. Estas ciencias tienen su fuerza en el conocimiento de las leyes generales, aunque lo que pertenece a la historia de la naturaleza, la multiplicidad de formas de la naturaleza en su extensión espacial y temporal, también está en peligro de convertirse en un material infinito. Por último, tienen una justificación pragmática por sus éxitos técnicos que, por su índole, las ciencias del espíritu, no pueden obtener ya por principio. Pues la organización, la acción, los inventos políticos y económicos pueden acaso compararse a la terapéutica médica, pero no son un hacer fundado por completo en las ciencias naturales. A pesar de todos los conocimientos y a pesar de los elementos técnicos, este hacer, remoto de toda técnica, en la medida que la domina, tiene su centro de gravedad en el poder y la responsabilidad, que como ser «histórico» tienen sus raíces en una conciencia de la situación.

A las investigaciones científico-naturales hay que preguntarles en cada caso: ¿Qué hechos están comprobados? ¿Cuáles son las ideas teóricas que forman el horizonte? ¿Cómo se las puede construir racionalmente *como* teoría? ¿Qué pasa con su fertilidad, es decir, su capacidad, cognoscible sólo en el resultado, para descubrir hechos y ponerlos en conexión? ¿Cuál es el límite en el que la teo-

ría lleva a un desacuerdo con los hechos? El punto de vista pragmático de la utilidad técnica, en cambio, no es el origen ni el criterio de verdad para el conocimiento de las ciencias naturales; el resultado adecuado a ese punto de vista es el que da retroactivamente el impulso.

3. Ciencias del espíritu.—Como ciencias solidarias y cerradas en sí mismas, las ciencias del espíritu deberían ser la articulación de una totalidad, de la única ciencia del espíritu. Es concebible por qué no ocurre así.

El espíritu como última realidad depende, en su existencia empírica, de las realidades anteriores que le circunscriben y condicionan. Aunque el espíritu, en concepto de existencia empírica, está determinado causalmente, y la materia muerta en la sucesión del tiempo penetra, para la mirada de la orientación intramundana, aquello a lo que ella ha concedido, por así decir, un plazo de existencia viva y operante, el espíritu, como toda realidad, procede al mismo tiempo de su origen propio. Como tal es en absoluto inconcebible partiendo de la realidad precedente; tiene en sí aquella libertad, que se realiza en el saber como conciencia de sí propio y en la participación de las ideas, así como por su parte, es supuesto y medio para la libertad existencial. Pues por este lado el espíritu no se cierra porque está henchido de posible «existencia» que en él cobra realidad.

El tema de la ciencia del espíritu es investigar empíricamente lo que es comprensible como sentido. Para la orientación intramundana, el espíritu es accesible en sus productos y documentos, en sus participaciones, acciones y obras. Comprenderlas ya es asunto de la vida cotidiana, pero hacer esta comprensión metódica, sistemática y universal es asunto de la ciencia del espíritu, cuyas adquisiciones pueden entrar de nuevo en la vida real. Esta labor de la ciencia del espíritu lleva a dos límites de la comprensión. Tropieza, por un lado, en lo meramente existente que sólo es investigable como *realidad natural*, y, por otro lado, en la «existencia» que es invisible para la orientación intramundana; el espíritu está engramado en lo incomprensible, que en las conexiones de la realidad natural queda aclarado, pero que, al fin, resurge constantemente otra vez en la forma de un nuevo inconcebible, que es siempre distinto. Y sólo así es comprensible, porque el comprender llega a aquel límite donde, separado el comprender de la comunicación, la *«existencia»* se hace sensible para la *«existencia»*. El

espíritu, si se le quiere tomar por sí mismo, mantiene un flanco abierto hacia dos lados: hacia la incomprensible exterioridad de la realidad y hacia la interioridad incomprensible de la «existencia.

a) *Comprender y «existencia»*.—A las investigaciones de las ciencias del espíritu hay que preguntarles según los distintos puntos de vista que se orientan hacia estos límites de la comprensión.

La primera pregunta es hasta qué punto se hacen *comprobaciones empíricas* que, como tales, tengan *consistencia*. En la restauración de los testimonios que son accesibles a la comprensión, se realizan estas comprobaciones. Excavaciones, reconstrucciones, ediciones, demostraciones a través de archivos y documentos convierten un hecho en una posesión permanente para todos los tiempos.

Después surge la cuestión de conseguir una comprensión racional concreta de las significaciones del contenido de la tradición literaria y monumental, de las opiniones y finalidades realizadas alguna vez; más tarde, la de comprender de modo verosímil los sucesos y acciones partiendo de las situaciones, premisas y motivos. Aquí se pregunta hasta qué punto se han logrado actualizaciones *concretas* y *particulares*, concebibles como tales para el *entendimiento*, y hasta qué punto se han conseguido reducciones comprobables.

La tercera cuestión es la *participación* comprensiva del investigador en la *idea* espiritual realizada. Pues obtener una concentración de la infinitud de elementos y hechos particulares sólo puede hacerse eligiendo lo esencial según un criterio objetivo nunca definible, emanado de las ideas que, surgidas del espíritu del investigador, captan el espíritu de algo pasado. Pero este proceso ya está fuera de los límites de lo que se puede demostrar impositivamente.

Por último, está la cuestión de hasta qué punto la espiritualidad investigada sólo es imagen y figuración de lo sido, que yo contemplo, o hasta qué punto se crea con ello una base para la comunicación y la *apropiación existencial*. Sólo de esta manera el diálogo de «existencia» con «existencia» se hace sensible en la investigación peculiar de las ciencias del espíritu. Esta «nota personal» no es ya la falsa subjetividad, sino la expresión indirecta de que una «existencia» se volvió a sí misma en la comunicación propia de la ciencia del espíritu con un espíritu extraño. Más allá de todo lo total imaginario y todo lo singular —aun cuando sólo en

este ámbito como único medio de expresión— trasciende la ciencia del espíritu como orientación en el mundo partiendo de una «existencia», y es, aplicándose a la «existencia», requerimiento al que entiende para que llegue a sí mismo.

Cada una de estas cuatro cuestiones se refiere a una comprensión distinta: la primera comprende una objetividad fáctica como posibilidad; la segunda, lo comprensible, válido como tal, se hace evidente para la «conciencia en general»; la tercera, la posibilidad de la participación comprensiva en la totalidad respectiva de un espíritu; la cuarta, lo propiamente incomprensible de la mismidad que sólo por la comprensión se puede alcanzar. Las dos primeras cuestiones se refieren a lo que se puede aprehender por la ciencia impositiva; las dos últimas, a lo que es más que ciencia, sin cuya específica esencia, la ciencia del espíritu carece de sentido.

La participación en las *ideas del espíritu* y la comunicación con la *«existencia» como «existencia» individual* son los pasos sustanciales de la investigación de las ciencias del espíritu.

Representar y volver a actualizar las ideas adecuadamente en la objetividad que les pertenece es la primera posibilidad propia de las ciencias del espíritu dentro de la orientación del mundo, que rebasa ya lo cognoscible impositivamente. El espíritu no alcanza objetividad más que indirectamente, y siempre «históricamente» como función de sí mismo, y de este modo, al aclararse a sí mismo, se hace factor creador, con otros, de su propia realidad. Para él, en su voluntad de orientarse en el mundo, no es determinante lo que vale últimamente o lo que de hecho ha actuado y ha sido reconocido, ni, inversamente, aquello que ni vale ahora ni valió antes y no ha sido reconocido. La grandeza originaria de la investigación peculiar de las ciencias del espíritu es, por el contrario, *buscar al espíritu en su peculiaridad allí donde fué olvidado y procurarle visible resurrección.* Esta investigación es uno de los factores que crean la conciencia «histórica», porque determina su contenido, y establece así las condiciones para el posible ser-sí-mismo.

El segundo paso sustancial de la ciencia del espíritu es escuchar en el mundo, que está bajo las ideas, la *«existencia» como individual* y dejarse hablar por ella. Es una labor que siempre es solamente particular, nunca universal, pero cuyo cumplimiento es el más arrebatador. Pues la voluntad de la «existencia» a en trar en comunicación con toda «existencia» que a ella se acerca

es el sentido más profundo de la ciencia del espíritu. Es lo que en la verdadera investigación científica del espíritu compromete e implica a la personalidad entera. Por la suma extensión de su investigación y la intensificación hasta la mayor expresividad puede dejar franco el espacio a la «existencia», que no es cognoscible, pero sí presente.

La sinfinita materia de las ciencias del espíritu carece de sentido cuando no puede ser en tal forma elemento de una idea y, por tanto, tampoco de este hablar existencial. La ciencia del espíritu, que vive por la participación en las ideas que en ella vuelven a ser reveladas o revelables, no sólo establece hechos, sino que separa y distingue su *rango* y su *origen*. Para ella las cosas se dividen en espirituales y ajenas al espíritu, en lo que fué originario y lo que es derivado. Lo que no es nada lo pasa por alto. Lo que es comprensible evidentemente tiene en sus infinitas particularidades tan sólo un único nivel; sólo por virtud de la idea y origen existencial se eleva, cobrando rango y sustancia.

La afirmación de que el espíritu puede *renegar de sí mismo*, desasirse de la «existencia» y, de ese modo, quedar sin comprometerse, *capta una específica* realidad espiritual.

Este desligarse de la «existencia» no se presenta en el saber de la orientación intramundana, pero la *posibilidad de que el espíritu se convierta en pura forma*, como la de degradarse, está entre los principios de la investigación científica del espíritu. Para ella todo lo particular cognoscible y todo lo groseramente empírico son siempre, como tales, degradación o posibilidad. De aquí surge la verdadera fluctuación en que se encuentra el espíritu real como objeto de la ciencia del espíritu: ser real y ser libre al mismo tiempo. Por esta razón ocurre que en la ciencia del espíritu todo conocimiento esencial no es impositivo, sino que sólo tiene la verdad en la idea. Lo impositivo es lo particular, material, no lo que en este caso constituye verdaderamente la ciencia. Lo comprensible exento de idea es, a fuer de espíritu vaciado, formalizado, lo sinfinito en sentido de exacto e inexacto, o de lo idóneo para un fin y sólo formado. Esto —nunca la idea— puede ser considerado como simple medio de la inteligencia para los fines de la vida. Si falta el impulso de la idea y de la posible «existencia», lo que podría ser materia de la ciencia del espíritu se convierte en una colección de trivialidades, escombros de dos milenios de existencia humana.

Si bien la ciencia del espíritu, como reactualización de ideas, puede alcanzar el rango más alto, siempre también está expuesta a correr peligros cuando *se desliga de la «existencia»*. Dirigida a las ideas como a objetos, llega a verlas imaginariamente, a gozar en los movimientos anímicos lejanos de la «existencia», sin apropiarse en la propia vida lo comprendido de un modo que comprometa. La participación en las ideas que actúan en lo comprensible es una satisfacción que no se conquista en el comprender mismo, pero como tal no es estable si al mismo tiempo no se deja sentir el requerimiento a la «existencia».

Así, pues, puedo estar a mi gusto en el mundo del espíritu, sin «existir», cuando únicamente como conciencia contemplativa dejo actuar aquel órgano específicamente reproductor de la comprensión, que es análogo a la percepción. Como parte necesaria de mi acción orientadora en el mundo, este comportamiento lleva a la paralización de la «existencia» cuando se engendra la ilusión de que con el espíritu y la idea ya está agotado lo esencial. Por razón de que, de hecho, a la «existencia» no le pertenece ninguna esfera específica en el mundo, aparece la realidad espiritual a la mirada que se adhiere a la superficie, como fundándose y cerrándose en sí misma. Tampoco en la orientación intramundana se muestra, por tanto, la separación de espíritu y «existencia». Pero esta separación es condición y expresión de la salvación del «yo mismo» como alma «existente» contra el hechizo espiritual de la cultura, que al gozar de mundos extendidos panorámicamente puede ganar una seductora riqueza a costa de que la «existencia» quede vacía o sólo privadamente dispersa en la trivialidad. Trascender a la «existencia» con una conciencia originalmente absoluta no está fundado ni es posible en la orientación intramundana. Esta positividad procede de otra fuente. Es cierto que se la puede sustituir engañosamente por compromisos artificiosos y falsos, patéticos o sentimentales, que se derivan de la cultura histórica. Pero, comoquiera que éstos ya son adquiridos en la comprensión sin conciencia del límite, fallan en seguida en la situación real, en la cual, en el momento decisivo, se revelan como positivismo chabacano y cura de almas de carácter general.

Resulta, en suma: La ciencia del espíritu sólo es impositiva en su conocimiento cuando establece en lo particular hechos y comprensibilidades carentes de ideas. Con la participación en las ideas su comprensión establece una jerarquía, una escala. Se con-

vierte en camino posible hacia la propia comprensión existencial; pero, al mismo tiempo, en tentación que lleva a una satisfacción autárquica de la cultura. Por el camino de la «existencia», si ya la ha alcanzado, gracias a la participación en las ideas, crea, al aprehender una realidad, a su vez una realidad nueva. Como camino para la aclaración de la «existencia» es, en cada caso, única, indirecta e inaprehensible objetivamente.

b) *Comprensión y realidad.*—Como la comprensibilidad del espíritu, por un lado, *encalla en la «existencia»*, de la cual, sin embargo, procede en definitiva todo impulso para la orientación comprensiva en el mundo, también, por otro lado, encalla en *la realidad impenetrable, perdurablemente extraña de la naturaleza*, sin la cual, sin embargo, el espíritu no tiene existencia empírica. La «existencia» trata de crear en lo comprensible del espíritu el espacio que necesita para llegar a sí misma, pero no impulsa menos hacia lo inconcebible cómo límite del comprender para percatarse de sí misma en el abismo de la existencia empírica.

Ciertamente que la claridad de la orientación científica del espíritu exige pensar un *espíritu puro*. Pero entonces se trata ya de un aislamiento objetivo de los contenidos espirituales, tomándolos por el lado de su validez intemporal (por ejemplo, el sentido de los juicios válidos), que en cuanto que son tales sólo son condición de la vida espiritual, nunca su contenido. O bien se trata de construcciones, por ejemplo, de las ideas vivas como ideal objetivo, que fué real, las cuales transforman el proceso histórico en una evolución espiritual necesaria; son construcciones *espiritualistas*, como si el espíritu existiera por sí sin toda otra realidad, y siguiendo sus leyes propias, cognoscibles por nosotros, se desarrollase su marcha histórica. Se puede pensar la espiritualidad en semejante pureza, que siempre no es más que supuesta, si utilizo las construcciones tan sólo como medios metódicos auxiliares, y, al mismo tiempo, tengo en cuenta respecto a estas creaciones típico-ideales, que no existen sin el cuerpo real de la realidad causal y sus limitaciones.

La ciencia del espíritu investiga, orientando en el mundo, tanto más profundamente cuanto más rigurosa e inflexiblemente conozca y reconozca al espíritu *en* lo real. A la seducción que ejerce la palidez espiritualista del ser exangüe en un espíritu irreal se opone, sin embargo, la otra de perder de vista la espiritualidad, al aplicar a los productos espirituales los modos de conside-

ración propios de las esferas anteriores y, con ello, de privar de su propio objeto a la investigación.

Cuando, por ejemplo, pregunto qué sucesos fácticos fueron decisivos para el progreso de la sociedad y del Estado, qué hechos brutales, qué contingencias, qué circunstancias naturales, qué estupideces y cegueras, qué conocimientos, intuiciones y finalidades voluntarias determinaron la marcha de la historia en sus realidades material, económica y política, en la ascensión y decadencia de los pueblos, esta pregunta sólo tiene sentido referida a la realidad espiritual. Pues de otro modo la investigación, como dirigida sólo a una realidad arbitraria, se convertiría en pregunta por un embrollo, y la historia no sólo no sería otra cosa que un suceso natural, sino que ni siquiera en tal concepto sería investigable. Comprender también el papel de lo extraño al espíritu, de aquello que, como naturaleza y análogo a la naturaleza, rodea y determina el espíritu, sólo es condición para el conocimiento del espíritu en su realidad, la cual, aunque como existencia empírica depende en absoluto de otra existencia empírica, sin embargo permanece, por origen, en su especificidad.

Otro ejemplo es la dependencia en que está la creación espiritual de factores causales psicológicos, y en casos extremos, de procesos psicopáticos. Si se investiga estos procesos, también esta investigación, como orientadora en el mundo, sólo tiene sentido cuando el interés por la espiritualidad resiste la tensión con los puntos de vista empíricos, realistas. La actitud espiritualista suele plantear esta alternativa: algo se toma en serio y entonces es que está sano, o algo está enfermo y entonces no se toma en serio; en cambio, la actitud realista estudia el entrelazamiento de lo espiritual en lo real, como hecho siempre incomprensible, en su multiplicidad, su regularidad, sus leyes y en su peculiaridad única para saber cómo ha sucedido realmente. Pero si la condicionalidad y dependencia son mal entendidas, y el investigador, en vez de una actitud espiritualista, adopta una actitud naturalista y el resultado es éste: por tanto, esa espiritualidad «no es más que»..., entonces la investigación se ha convertido en un absurdo juego indiferente o, finalmente, en mera expresión de una tendencia a rebajar las grandezas del espíritu.

La consecuencia de que el espíritu está circunscrito por las otras realidades es que, en las ciencias del espíritu, junto a los conceptos del sentido, que se originan en la ejecución del com-

prender, desempeñan un papel *conceptos del tipo de los conceptos propios del conocimiento natural*, sin que tengan entonces, como en la ciencia natural, la significación de captar lo esencial. La categoría de «mecanismo» se ajusta a muchos procesos sociales y estatales; la estadística y todo lo cuantitativo desempeña un papel en la investigación externa de la realidad espiritual; se investigan y encuentran leyes o, por lo menos, reglas (por ejemplo, en la ciencia del lenguaje), y, sin embargo, son leyes distintas que las de las ciencias naturales, porque lo que está sometido a reglas se encuentra en sus elementos mismos, presente como sentido y no como materia. O bien se ofrecen categorías de la vida orgánica, donde fallan las de la existencia mecanística. Estas categorías orgánicas permiten pensar lo espiritual en forma de un autodesarrollo y autoconfiguración como los de las plantas. Pero, si también esta naturalización es insuficiente, entonces se emplean categorías psicológicas, como impulso, instinto, conciencia e inconsciente. Tampoco éstas dan en el blanco de aquello que en concepto de esencial está en el punto de mira de la investigación científica del espíritu. Pero todas estas categorías tienen su relativo derecho, puesto que el espíritu nunca es sólo espíritu, sino siempre espíritu en toda realidad. La realidad que le es propiamente específica sólo se puede aprehender en el ámbito y en el contraste con esa otra realidad que él, o bien socava, o bien por la cual y con la cual solamente se puede mantener.

El hecho de que la ciencia del espíritu aprehenda su contenido comprensible en el medio *entre la mera existencia empírica, y la «existencia»*, produce en ella, desde aquellos límites, formas de conocimiento que tendrían que ser extraños a una pura ciencia del espíritu si ésta fuera posible. Por un lado, el espíritu tiene siempre un momento de naturaleza, y la ciencia del espíritu, puntos de vista del conocimiento adecuado a la naturaleza. Por el otro lado, la originariedad espiritual está anclada en la «existencia», que, o bien se expresa dogmáticamente, o se esclarece en un filosofar original libre; las dogmáticas no son sólo objeto de la ciencia histórica del espíritu, sino que, tanto ellas mismas como su análogo, una filosofía superadora de un dogma, son una raíz y, por tanto, un punto de mira dominante, aunque tácito, para el investigador de la ciencia del espíritu. Así, pues, la ciencia del espíritu está constantemente expuesta al doble peligro de la naturalización y del apasionamiento dogmático. La primera se pue-

de limitar críticamente por la conciencia de la relatividad de sus puntos de vista; la última, tan sólo separando inexorablemente lo que en los hechos es objetivamente impositivo de la experiencia que participa en las ideas y de la apropiación existencial. En lo objetivamente impositivo puede alcanzarse la unanimidad desde las «existencias» e ideas más heterogéneas, y se hace posible la discusión sobre la exactitud de la afirmación, no sobre el sentido de la investigación.

4. División de las ciencias de la naturaleza y del espíritu.—Una rápida mirada a algunas de las múltiples divisiones no nos actualizará esas divisiones, pero sí su sentido y principio:

a) Las *ciencias naturales* se suelen considerar relativamente separadas en tres grandes grupos: las ciencias exactas, que conocen leyes generales (física, química, biología, psicología experimental); la morfología, que analiza las formas y figuras de la naturaleza (mineralogía, botánica, zoología, antropología), y el conocimiento histórico de la existencia temporal y espacial de todas las cosas (astrofísica, geología, geografía).

Cada una de las ciencias que figuran en el último lugar de estos tres grupos (psicología, antropología, geografía) se caracterizan porque pueden ser consideradas todavía como ciencia natural y, sin embargo, son al mismo tiempo algo completamente distinto. La psicología se refiere a una esfera de la realidad que puede valer todavía como naturaleza sólo cuando se está en el punto de vista de que el espíritu se opone a todas las demás realidades, pero por lo demás está separada de la biología por un salto y por su parte circunscribe al espíritu anticipándole. La antropología y la geografía se refieren al hombre en su historia, en cuanto que le conciben como un ente natural. Estas ciencias-límite conducen a cuestiones que, en vista de la gradación de lo real en materia, vida, alma y espíritu, no pueden hallar una respuesta suficiente.

La mítica de la naturaleza no tiene, en modo alguno, un sitio en la orientación intramundana de las ciencias naturales. Por el contrario, eliminarla es el método del conocimiento natural que procede mediante experimento y cálculo, estadística y casuística, colección, descripción y reproducción. La ciencia natural se limita a lo que es objetivo empíricamente; sus contenidos son tal como son para la «conciencia en general», para sólo después de un claro salto convertirse en contenido de una nueva conciencia (mitico-natural) que ellos han hecho posible.

b) Las *ciencias del espíritu* no pueden separar sus objetos de las realidades, que significan la dependencia en que está el espíritu en su existencia empírica, ni tampoco de la «existencia» que le soporta, la cual, inaccesible a la investigación, está como verdad frente a la verdad. Por el hecho de que la realidad del espíritu nunca puede llegar a ser un todo cerrado, las ciencias del espíritu son, de raíz, *ciencias históricas.* Su objeto está en la autogénesis histórica como una multiplicidad que no puede deducirse de algo superior, sino que es sólo una multiplicidad de hecho. Mientras que las ciencias naturales tienen como objeto la existencia intemporal de las leyes y el acontecer temporal como una posible repetición sin término, la sustancia de las ciencias del espíritu es, en cada caso, un mundo histórico, cuya determinación en el ámbito de lo general y lo regulado no hace más que poner de manifiesto más decisivamente que ese mundo mismo. Mientras que, entre las ciencias naturales, son las exactas las que imperan y dirigen e incluso la multiplicidad histórica de los objetos naturales recibe su sentido a la luz de los conceptos generales, las ciencias del espíritu conductoras son las que hacen intuir otra vez, actualizando y comprendiéndolo, el contenido de determinadas realidades históricas del ser del hombre como importantes para la propia existencia empírica; aun las abstracciones generalizadoras tienen aquí su valor por virtud de una coloración histórica.

En las ciencias del espíritu son siempre la base de su conocimiento *los métodos de la filología.* Pero desde la aclaración crítica de los auténticos testimonios y escritos, el camino lleva a través de la comprensión de lo que realmente se ha pensado en ellos a la comprensión de las ideas e incluso su apropiación, internamente transformadora, en la «existencia» presente. Mientras que los métodos de la investigación científica de la naturaleza captan la cosa misma, tal como es idénticamente accesible para todo hombre, los métodos filológicos no hacen más que crear los supuestos y condiciones para acercarse a la cosa, que, a su vez, se aparece «históricamente» a la conciencia «histórica» por el camino del conocimiento científico pero no como conocimiento científico. Por tanto, el límite de lo que se puede demostrar impositivamente, que es el límite de la filología, se mueve según la capacidad de percepción del sujeto que comprende. Su propio contenido posible le permite conocer lo que después en las fuentes es manifiesto para cualquiera que contemple desde el mismo contenido. El rigor objetivo puede

ser, en principio, igual para todo el mundo en cuanto a contenidos puramente racionales, pero no en cuanto a contenidos filosóficos, míticos, religiosos, éticos. Sólo cuando está supuesto en la historicidad colectiva un saber expresable, de hecho unánime, puede quedar limitada la forma y medida de lo que en este caso es impositivo.

Por esta razón, la división más extrínseca de las ciencias del espíritu, según los mundos históricos en sus territorios geográficos que únicamente son enumerables de hecho, tiene un fundamento permanente. No sólo son objetos que objetivamente están unos junto a otros, sino que están graduados según su proximidad y lejanía, y valorados por la posición del investigador. Si enumeramos la Antigüedad, sobre su base el Occidente de los pueblos germano-románicos; junto a ellos el Oriente, la India, el Asia Oriental, etc., entonces hallamos la división más vacua y, sin embargo, es la división a la que retornan al final todas las articulaciones que fracasan.

Pero la investigación científica del espíritu como orientación intramundana sería ciega si sólo se aplicase a uno de estos mundos. Los mundos no sólo están en la relación fáctica de su mutua influencia o de su origen común, sino que también se esclarecen recíprocamente por comparación y contraste; unos a otros se crean el trasfondo sobre el cual se destaca claramente la esencia peculiar de su propia historicidad.

Por esta causa, el camino de la investigación pasa por lo que en el espíritu es general. Se siguen a través de todos esos mundos las lenguas, las costumbres, las formas de la economía, las formas políticas, la religión, el arte y la ciencia, el filosofar, para encontrar o suponer mediante la comparación lo que es común a todos. Estos métodos de hacer lo general en sí objeto de investigación son, desde luego, medios auxiliares llenos de sentido, en función subsidiaria, mientras que si se les toma como fin sólo tienen el carácter engañoso de un conocimiento válido —a menudo en un pseudo-parentesco con las ciencias naturales—. Pero del mismo modo que, junto a las ciencias naturales exactas, las ciencias históricas de la naturaleza describen la multiplicidad en los cambios temporales y la de la configuración espacial de las cosas, sin que, a pesar de toda la riqueza del contenido, se conviertan en el centro de la ciencia natural, así, inversamente, junto a las ciencias *históricas* del espíritu marchan estas *ciencias sistemáticas del espíritu,* las

cuales ponen a la vista el espíritu en lo general, las formas duraderas y las necesidades de la realidad espiritual, sin convertirse en la parte esencial de la investigación de las ciencias del espíritu. A la matemática como *organon* de la ciencia natural correspondería una ciencia general del espíritu. Si se buscase esta ciencia general en la psicología comprensiva, en la teoría general de las estructuras, en el establecimiento de elementos y leyes, pronto desembocaría en una esquemática vacía. Una división de las ciencias del espíritu pone, por tanto, al margen estas ciencias sistemáticas del espíritu que no son en modo alguno independientes, sino que, por el contrario, están, a su vez, contenidas en la investigación histórica. Su verdadero objeto es lo absolutamente histórico en su diversidad, en que lo olvidado vuelve a actualizarse y lo que actualmente es eficaz es olvidado. Las ciencias del espíritu son el *movimiento histórico del espíritu, nunca cerrado, en la conciencia «histórica» de sí mismo.*

Si el camino de la investigación se dirige al ser del espíritu *único,* que se ha manifestado en esta variedad, entonces se esbozan imágenes de *totalidades* que, al fin, se desintegran de nuevo. En la mutua solidaridad y correspondencia de lengua, costumbres, religión, formas económicas, formas políticas, etc.; en el respectivo espíritu histórico de un pueblo se ve a éste junto con otros espíritus de otros pueblos, como parte del único espíritu de la humanidad que a sí mismo se produce. El problema de aprehender *el espíritu como un todo* en su historia se convierte en la idea de una historia universal del espíritu, la cual, sustrayéndose a la investigación concreta, sólo se ha realizado *como filosofía de la historia*; pero ésta no es el conocimiento del espíritu único, sino la forma, histórica a su vez, con que se actualiza todo espíritu en mí, la cual yo incluyo en mi mundo redondeando éste como un todo; es la objetivación filosófica de una conciencia del ser en figura histórica, la cual es, al tiempo, la forma de apropiación peculiar de un hombre que existe actualmente. En tanto los investigadores científicos del espíritu expresan su pensamiento, que abarca la totalidad universal del espíritu y esclarece los orígenes, están dentro de la filosofía, aprehenden su creencia, sin la cual la investigación queda exenta de contenido.

c) Todas las divisiones de las ciencias de la naturaleza y del espíritu se muestran como relativas. Todas fracasan cuando quieren ser la única verdadera. Todas acaban en enumeraciones, en

compilaciones extrínsecas de materias distintas. Se volatilizan en lo universal que ya no es determinable o en la sinfinitud de lo particular. Se pregunta entonces por el *sentido de las divisiones*; si ha de contentarse con esa disolución o si el resultado negativo es la manifestación de algo positivo.

Así como el mundo no se cierra, tampoco se cierra la orientación intramundana por medio de las ciencias. La sistemática pluridimensional de las ciencias es la respectiva expresión histórica de la realidad presente, de la investigación que aspira a la integración de todas las ciencias partiendo de una referencia trascendente. El hecho de que ninguna sistemática pueda ser definitiva permite expresar a la «existencia», que como posibilidad es a su vez universal, su aceptación de toda posibilidad de saber, aun reconociendo la última rama de un mero catálogo del saber. Lo mismo que yo debo amar toda «existencia» que se me hace visible, también debo aprehender todo saber posible. El afán originario de saber conoce la importancia de todo lo que se puede conocer. No hay en absoluto nada que no sea interesante. Por la inversión dialéctica del no-saber existencial de lo auténtico surge el interés por todo hecho del saber. La sistemática de las ciencias, una empresa interminable, es la voluntad de asimilarse todo aquello que pudiera entrar sustancialmente en la escisión sujeto-objeto.

Sin embargo, la ciencia del valor del no saber es la que procura las posibilidades del saber esencial. Se trata del punto en el cual la «existencia» descubre en todo lo cognoscible el valor del saber. Pero de hecho, este punto queda, la mayoría de las veces, en la oscuridad. El valor del saber queda limitado en virtud de la estrechez de la «existencia» determinada históricamente.

5. Ciencias empíricas universales: psicología y sociología.—Todas las divisiones parecen ser rebasadas así como si se pudiera, mediante una investigación universal y sistemática, apoderarse de todo lo que existe empíricamente en una de esas clasificaciones. Aunque la orientación intramundana avanzando en todas direcciones sólo aprehende objetos en el mundo, sin embargo existen ciencias que se presentan con *pretensiones de universalidad*.

Esta pretensión puede limitarse a mostrar que el objeto de la propia ciencia incluye a todos los demás objetos. Así, la consideración de las ciencias naturales es universal, puesto que todo ser empírico tiene un lado natural. La consideración de la realidad

espiritual está limitada comparándola con la anterior en la medida en que hay naturaleza como un Otro que no ha de considerarse como espíritu pero que, sin embargo, le cerca y envuelve. Pero la consideración de las ciencias del espíritu es, a su vez, universal porque ese Otro en tanto que existe *para nosotros* sólo existe en el espíritu, y porque la ciencia natural como saber de lo Otro no es, a su vez, más que realidad espiritual. El ser de la naturaleza en las ciencias naturales como el ser de lo Otro en el espíritu se convierte, por tanto, a su vez, en objeto de la ciencia del espíritu, la cual investiga la esencia de la ciencia natural en la historia de las ciencias.

Pero la pretensión de universalidad puede pasar a primer plano cuando hace de *lo universal mismo su objeto.* Una ciencia universal se constituye en la medida en que considera todo en relación con un ámbito sin el cual nada existe. Así todo entra como *pensable* en la lógica, como *espacial* en la geografía, como *existencia humana* empírica en la psicología y sociología.

El nombre de ciencias universales dice por adelantado que no hay estas ciencias como ciencias particulares fundadas, que se desarrollan por sí mismas, sino tan sólo en un sentido peculiar que aún ha de buscarse.

En la psicología y sociología se nos hace accesible la *totalidad de la existencia humana,* a la que se conoce empíricamente en la medida en que es objetivable. Se convierte en el conocimiento en un ser que se me opone, el cual ya no soy yo mismo, pero, en tanto que soy objeto para el conocimiento, me incluye.

La *totalidad de la existencia empírica* no es, sin embargo, ni *objeto posible ni base* para la unidad de estas ciencias universales. La totalidad ha de ser desintegrada para hacerse objetiva. Su construcción por virtud de una teoría omnicomprensiva está siempre en peligro de descarriarse.

La psicología y sociología se sostienen juntas más bien por un *interés existencial,* que en la orientación intramundana busca lo que existe empíricamente como totalidad, en tanto que es importante para que la «existencia» se manifieste. Lo que entonces se llega a conocer provoca repulsa o adhesión; se convierte en función en la vida real: la psicología se dirige a la *propia formación* y al *trato con el prójimo*; la sociología, a la *política y la claridad de lo que puede desearse en la totalidad de la existencia humana.*

El rigor de la investigación concreta, que se mantiene exenta

del influjo de los deseos anticipados, aunque se les procure por su finalidad, es, por tanto, más difícil de realizar en psicología y sociología que en otras ciencias. En ellas tengo que acallar incesantemente mi interés como voluntad para estar ilimitadamente presto a percibir lo real tal como es de hecho. La *tensión hacia el interés existencial* como su motor es, ciertamente, la *condición* de vida de esta investigación, pero la *dominación* por virtud de una voluntad emanada de este interés es *su terminación como ciencia.* Es explicable que estas ciencias no sigan un desarrollo continuo en el trabajo metódico de muchos individuos merced a pasos relacionados entre sí. Pues, en cada caso, están como totalidad reunidas en una o unas cuantas personalidades investigadoras o dispersas en el cultivo de infinitas trivialidades.

Por esta razón se produce en la forma de estas ciencias una afinidad con la filosofía. Lo que *da unidad* a estas ciencias universales tiene también *la tendencia predominante de hacerlas entumecerse en forma dogmática como sucedáneas de la filosofía* en un contenido de creencia, en el cual el pensador cree comprender el ser: dispensado de las cuestiones radicales y concretas, sustraído al abismo de la libertad, sigue su camino engañándose a sí mismo, tan violento en exigencias fanáticas como en caprichos sofísticos. Aquello a que se dirigen estas ciencias universales, la existencia empírica como totalidad en lo que es accesible al conocimiento empírico, se confunde con lo que, como ser-sí-mismo de la libertad, sólo se aclara para el filosofar. Por virtud de mi mismidad convierto esta mismidad como fenómeno empírico en la psicología y sociología en objeto de investigación, pero entonces puedo olvidar que lo que investigo de esta manera ya no sigue siendo lo que verdaderamente es. Lo que conozco en la psicología y sociología no soy yo mismo ni el otro mismo, ni tampoco es la totalidad lo que yo pienso, sino sólo una determinación particular. *El hombre es más que lo que patentiza de sí mismo cuando se convierte en objeto del conocimiento.*

La *unidad científica* de psicología y sociología, condicionada por un interés existencial dirigido a la existencia empírica como totalidad, es de clase distinta que toda otra unidad de las ciencias particulares. Como tales únicamente se podrían construir cuando tuvieran por sí mismas *como objeto una realidad propia separada de otras.* En la serie materia, vida, alma, espíritu, el alma sería el objeto de la psicología. Pero donde la psicología sólo investiga

los fenómenos de la conciencia como tal para conocerlos, separados de lo biológico y espiritual, se pierde lo mismo que la sociología cuando investiga las relaciones sociales en su pureza formal. Solamente donde al mismo tiempo aprehenden lo biológico y lo espiritual y, en resumen, en general, todo lo real, parecen obtener un conocimiento importante y entrar, de ese modo, en su universalidad. El hecho de que esté ahí la realidad especial, en la cual esta universalidad está presente, es el fondeadero por virtud del cual son todavía ciencias *empíricas*. Donde hay que poner de relieve su carácter de ciencias particulares, esta realidad pasa al primer plano y queda concebida como condición de su unidad. Pero ella no llega a provocar de hecho el cultivo de estas ciencias, que al cabo siempre se realiza por el *interés existencial en las propiedades, posibilidades e inexorabilidades de la existencia empírica en su totalidad.* Dar satisfacción a este interés en la investigación empírica en lugar de ir directamente a la aclaración filosófica de la «existencia», a la cual proporcionan material, es el sentido de la psicología y sociología, *por el cual solamente es posible una unidad de estas ciencias.* Estas ciencias no tienen unidad por su método ni por su objeto; por el contrario, éstos se encuentran en todas las formas posibles en su territorio y se traban en combates, de los cuales, por acción retroactiva, pueden ganar en las verdaderas ciencias particulares claridad y decisión.

La *tensión* en que están la psicología y sociología entre el carácter de *ciencias particulares empíricas*, que, sin embargo, como tales no se pueden consolidar, y el carácter de *pensamiento esclarecedor de la «existencia»*, por el cual dejan de ser ciencias, determina su inquietud, su titubeo y caída en confusiones, su capacidad de captar de la manera más profunda y desengañar de la manera más desconsoladora. En esa tensión arraiga su capacidad creadora y su nulidad. Es la razón de que los impulsos filosóficos probablemente más vivaces hoy busquen su campo en estas ciencias antes que en todas las demás: si antes los filósofos eran matemáticos, desde Kierkegaard y Nietzsche, parecen ser psicólogos ante todo, y sociólogos desde Hegel, Tocqueville, Marx y Max Weber. Esa tensión, por último, hace imposible determinar satisfactoriamente la esencia de estas ciencias. Una caracterización más exacta sólo es posible explicando la manera cómo son *ciencias universales*, cómo son *ciencias límites* y cómo ellas ven su objeto como una *existencia empírica entre libertad y trascendencia.*

a) La *universalidad* de la psicología y sociología no se revela, sin embargo, en el hecho de que toman materia y pensamientos de todas las demás ciencias, sino porque ellas, por esa razón, pueden decir algo que en las ciencias particulares no emergería, y, sin embargo, al fin es comprobado y decidido por estas últimas.

Antes el nombre para un dominio universal de la existencia humana empírica era «historia de la cultura» ; hoy es «historia del espíritu». El hecho de que esta historia haya quedado casi en absoluto en manos de los investigadores aislados es la razón de que su idea se manifestase como impulso dinámico, pero no como producto científico independiente. Entre historia del espíritu, sociología y psicología no existen límites rigurosos, sino que están juntas sobre el límite donde la *universalidad* se convierte en el *hecho positivo específico.* Pero pensar psicológica, sociológica e históricamente en fecunda investigación sólo es facultad de algunos individuos, que tienen el punto de arranque en la riqueza del material concreto, para realizar su pensamiento en preguntas y respuestas comprobables empíricamente. Por esta razón, estas ciencias no son capaces de cultivo continuado, independiente, impersonal. Si éste se manifiesta, entonces crece el torrente sin fin de una charla carente de contenido por parte de secuaces apresurados.

b) Las ciencias experimentan en los respectivos grados del conocer su más fuerte impulso hacia los límites. Aquí surgen cuestiones que conducen a nuevos orígenes. Las *ciencias límites* tienen un carácter que impulsa adelante. Dondequiera les es propio desde el principio lo especulativo, el peligro de errar y de perder la verdadera sustancia del conocimiento. Sin embargo, lo que primero era límite y fué considerado como aventura y riesgo, puede convertirse en centro. Psicología y sociología son, pues, *ciencias límites en absoluto* porque no pueden en modo alguno abandonar la situación de estar en el límite. Por tanto, siempre se quedan en el principio. El límite, que es su objeto, es la existencia empírica omnicomprensiva, que somos nosotros mismos.

Cierto es que el *límite puede ser aparentemente un límite determinado, particular.* Así, cuando el alma es concebida como el límite entre la vida y el espíritu, porque es aquélla y éste los que entran en su realidad, entonces la *psicología* no es ni biología ni ciencia del espíritu, sino que, en el límite de ambas, a las dos remite. De modo análogo la *sociología* investiga la sociedad mirando a las condiciones naturales y a las posibilidades espirituales ; su

objeto está situado en el límite entre naturaleza y espíritu. Por esta razón, esta ciencia desarrolla órdenes de ideas que parecen pertenecer a las ciencias naturales, y otros que se extravían en la filosofía de la historia.

Pero el hecho de que el límite, el cual es la existencia empírica en general, se convierta para estas ciencias en *una verdadera sustancia de realidad de clase específica*, es la faceta de su esencia que las hace parecer afines de las ciencias particulares empíricas; pero el límite no es, sin embargo, el objeto fáctico de la investigación, con el cual ellas pudieran contentarse: ambas ciencias existen sólo cuando trascienden de sus límites a *todo* lo demás real. En ellas coinciden las más alejadas direcciones de la orientación intramundana como sobre un suelo común.

Pero allí donde toda realidad coincide en aquel único límite de todo, que es la existencia empírica misma, allí ya no hay ninguna realidad especial, que como tal pudiera ser el objeto particular de investigación de una ciencia particular.

c) En cuanto que la orientación intramundana se refiere a una existencia empírica determinada en cada caso, ésta se me hace comprensible como lo que existe sin libertad. Pero lo que la orientación intramundana aprehende es el lugar sobre el cual se encuentra la libertad mirando a la trascendencia; el ser del mundo es el ser entre ambas, en el cual se encuentran libertad y trascendencia.

Como ciencias límites de carácter universal, la psicología y la sociología realizan esta *orientación al ser intermedio entre la libertad y la trascendencia* de la manera más sensible. Pues si la orientación intramundana no puede alcanzar la totalidad del mundo y todas las imágenes del mundo no son más que aspectos particulares de un ser intermedio, así, en vez de éste, parece ser la *existencia empírica considerada como el mundo en que yo soy y que yo mismo soy*, la única totalidad accesible empíricamente. Este mundo, en el que está todo lo que en general es para nosotros, la psicología y la sociología lo aprehenden cada una a su manera.

Pero también este mundo patentiza su carácter de ser intermedio. Si se compendia todo el saber de la orientación intramundana en relación con la existencia empírica del alma en la sociedad, entonces se alcanza el *verdadero límite de la orientación in-*

tramundana, que está en dondequiera, en una forma decisiva para la posible «existencia».

Yo puedo encontrar al hombre como concebible, en principio, por virtud de la psicología y la sociología; pero completar este conocimiento es una tarea infinita. O bien yo sigo estando en el concebir, todavía como yo mismo, presente en la posible comunicación con el otro sí-mismo. Lo que somos no es accesible a la orientación intramundana, ni siquiera en idea, pero sí a la aclaración filosófica. Somos nosotros mismos los que nos reconocemos en la psicología y sociología, pero siempre somos más que eso, más que lo que nos reconocemos. De aquí se hace entonces posible la *anulación* de la libertad del sí-mismo en un ser consciente. Si la psicología y la sociología son concebidas como el conocimiento del auténtico ser del hombre, renuncian a su carácter de ciencias empíricas; desligadas de la tensión que les es propia en la orientación intramundana, se convierten en enemigas mortales de la filosofía. Ellas suministran las justificaciones más tentadoras porque en apariencia no sólo se refieren a la totalidad de la existencia empírica, sino que la apresan por el conocimiento. Cuando se supone haber encontrado la verdad definitiva sobre el ser en las fórmulas que han de mostrado, por ejemplo, en el psicoanálisis y el marxismo, la máxima capacidad para la extirpación de la dignidad humana, que tiene sus raíces en el ser-sí-mismo por la libertad, no se hace más que expresar la huída ante la posible libertad y desconocer lo que es posible científicamente. La psicología y la sociología toman en la existencia empírica un punto de vista como fuera de ella. Si yo, en lugar de como «conciencia investigadora en general», ocupo incluso como yo mismo en absoluto, este punto de vista, el cual, a fuer de universal es desplazable, y en modo alguno incondicionado, entonces me he roto el espinazo como posible «existencia». Yo ya no soy propiamente. Excluído del reino de los seres que existen por sí mismos, que se perciben porque son los unos para los otros, yo me convierto en el juguete de infinitas posibilidades y me aferro a la firmeza de los esquemas dogmáticos del saber, cambiando al momento tan pronto aquí, tan pronto allá.

JERARQUIA DE LAS CIENCIAS

El hecho de que en la sistemática de las ciencias se pregunte por su rango parece chocar con el sentido de la ciencia. Desde que,

a partir de Galileo, se rechazó la idea de que el círculo y la esfera son de rango más elevado que otras figuras matemáticas, la eliminación de toda estimación de valor es la misma cosa que la ciencia. Desde que, lo que es objeto de la ciencia está para ésta *en el único plano de lo cognoscible,* parece también que, para las ciencias, no hay ninguna *diferencia de rango,* a no ser la única de que el rango de la ciencia está determinado por la medida de su *exactitud;* es decir, por la univocidad impositiva de sus resultados y la posibilidad de resolver definitivamente sus problemas. Sin embargo, contra eso se opone otro aspecto de la conciencia científica, la cual observa que las formas de la cognoscibilidad de los objetos son apropiadas a los respectivos objetos. Aquí se presenta la única exigencia de que el pensamiento sea capaz de penetrar las cosas de modo adecuado a ellas. Donde, en general, hay ciencia debe ser posible este rigor del esfuerzo metódico en forma específica. Los investigadores, no las ciencias, tienen rango distinto según la medida de la cientificidad que se patentiza en su rigor. Las *ciencias inexactas* no son para esta conciencia inferiores a las exactas.

Sin embargo, bajo otros aspectos nos son familiares *valoraciones comparativas de las ciencias.* La medicina interna y la psiquiatría parecen tener preeminencia en las ciencias clínicas porque abarcan al hombre entero. La oftalmología atrae por la precisión de sus análisis y procedimientos y la nobleza del órgano que es su objeto. La ciencia de la Antigüedad clásica es la más noble de las ciencias filológicas porque pone ante los ojos la humanidad más luminosa. La arqueología, conducida a partir de su origen, gracias al espíritu de Winckelmann, por una tradición de personalidad a personalidad, es la ciencia ennoblecida por su objeto, que, por así decir, está administrada por una selecta familia de investigadores como un precioso tesoro. La física manda entre las ciencias naturales porque abarca la totalidad del mundo inorgánico en sus principios. Toda ciencia, comprendida propiamente, tiene un valor insustituíble, por virtud de su objeto y sus métodos, de su desarrollo histórico, del carácter espiritual de las cabezas que la crearon. Cada una tiene también facetas que redundan en su desventaja. El hecho de que la odontología, la estadística y otras se presenten en la Universidad (el cosmos real del saber) como ciencias independientes tiene su razón en exigencias prácticas; puesto que no tienen ideas que les den unidad, ca-

recerían de derecho si no fuera por la necesidad práctica. Muchas ciencias ascienden y descienden, atraen durante cierto tiempo a hombres importantes, después se entumecen en resultados fijos, *descansan un tiempo y vuelven a remontar el vuelo.* Su valoración se cambia en la contraria.

En cada caso, *una cierta ciencia* ha sido considerada como *la más alta.* Se ha llamado a la *astronomía* la reina de las ciencias porque tiene por objeto la totalidad espacial del cosmos. O bien a la *matemática,* a causa de su validez apodíctica y de la actividad científica más pura. O a la *lógica,* porque es la instancia universal probatoria de todo conocimiento. Pero no se les dará ese rango en todos los sentidos. Las tres carecen realmente de contenido. Actúan por virtud de su forma como forma, y no comprometen existencialmente. Liberan de toda mismidad, pero también con ello apartan de implicarse realmente en la existencia empírica.

Parece, por tanto, más natural determinar *el rango de las ciencias por el contenido sustancial del objeto.* La seguridad del conocimiento tiene poco valor cuando lo sabido no interesa decisivamente. Sin embargo, la altura del objeto suscita elevadas exigencias en el investigador que a él se acerca. Así como el artista veraz, cuando prefiere pintar naturalezas muertas, es porque sabe que no puede pintar la «Madona», así el investigador, en su lugar, sabe que hace lo que puede. Así, pues, el perfecto investigador se ha de encontrar más bien en ciencias cuyo contenido no está en primer plano. Frente a los contenidos más altos, el investigador, por virtud de la pretensión del asunto y de su capacidad, que no le satisface, se encuentra llevado a una gran amplitud e inquietud espirituales, pero al mismo tiempo en falsa posición en su existencia empírica. *Quien elige verazmente lo que puede alcanzar está,* por el contrario, como en su casa en lo que hace. Las ciencias más sustanciales acaso están también realmente en movimiento tan sólo porque se aplican a ellas hombres por encima de su propia medida, y entonces ya no están en ninguna parte verdaderamente a gusto en la existencia investigadora. La *psicología y la sociología* son ejemplos de tales ciencias, que teniendo en sí la posibilidad más alta de contenido llegan en figuras aisladas a medios resultados, moviéndose casi siempre en el más bajo nivel de cientificidad. Pero también ocurre esto en la forma más peligrosa en la *filosofía.* La filosofía es la «reina de las ciencias», porque no es siquiera una entre las ciencias, sino más que todas las ciencias; por así decir,

está fuera de ellas y sobre ellas, y presente en todas ellas como su *sentido*. Todo verdadero investigador es filósofo. Captar directamente la filosofía significa para el hombre fallar forzosamente por no estar a la altura de la tarea. Los filósofos máximos nos dejan los fragmentos de sus intentos; sus obras son ruinas de su fracaso, tanto más conmovedor cuanto más perfecto es el producto objetivo de su creación intelectual.

Así, pues, es evidente que *no existe una jerarquía de las ciencias a la que se pueda dar validez universal.* Todas las ordenaciones jerárquicas parecen *relativas*, según el punto de vista elegido. En la relatividad de las posibilidades de rango, la del contenido es la más indeterminada; pero sólo él podría fundamentar la jerarquía absoluta. Esa sería la verdadera si se la pudiera concebir de modo objetivamente válido. Pero esto es imposible, porque la sustancia sólo por virtud de la «existencia» se crea y experimenta, y esta «existencia» no es única. La sustancia se patentiza en la capacidad de crear vida existencial, formarla, henchirla y hacer sensible el ser de la trascendencia. Pero la investigación del ser es, a su vez, imposible, pues sólo podría ser determinado desde la trascendencia. Por tanto, es menester contentarse con el hecho de que las *ciencias se mueven en múltiples ordenaciones jerárquicas* sin cerrarse en una *jerarquía.* Esta imposibilidad de una jerarquía objetiva de las ciencias es más bien *índice que señala a la trascendencia*, la cual, en forma inescrutable, obliga en la existencia temporal del conocer a que las ciencias estén en relación inestable en diversas ordenaciones jerárquicas. Si la filosofía y la teología poseyeran la única verdad de la trascendencia, todas las ciencias debieran servirlas. El hecho de que las ciencias son como un reino de potencias autónomas expresa que la verdad de la trascendencia no puede tomar la forma de una única ciencia cumbre, de validez universal, en el sistema de las ciencias. Su manifestación tiene otro carácter.

Pero el investigador que, en su propio puesto, cualquiera que sea la ciencia, hace en forma adecuada a las cosas, lo debido y exacto, es insuperable, fuera de todas las ordenaciones jerárquicas objetivas.

EL SABER SE COMPRENDE EN SU HISTORIA

Lo que es conocido como impositivo y de validez universal, que, como tal, ha de ser comprendido y concebido, no requiere que se ahonde en el proceso histórico en el cual ha sido adquirido este conocimiento. Ciertamente que la significación del tal conocimiento, su esencialidad o su indiferencia, el interés por él, sólo se puede comprender en la conexión histórica, pero lo impositivo como tal es ahistórico. Las ciencias piensan lo que tiene validez intemporal, pero, por su parte, se mueven como una realidad histórica.

Así, pues, se puede considerar en las ciencias, según esto, la medida en que *el conocimiento de su propia historia pertenece a su estado actual en cada caso.* La física y la filosofía, por ejemplo, serían en este respecto los polos contrarios. En la física no tiene su historia ningún interés para sus propios asuntos. Hay otros puntos de vista los cuales se relacionan más con la psicología de la investigación, las desorientaciones, el carácter repentino o preparado de los grandes descubrimientos, que son los decisivos cuando nos aplicamos a la historia de la física. Si se quiere saber qué es lo que se sabe en la física se estudia la investigación actual y de los últimos decenios. En la filosofía, por el contrario, hay que estudiar un pasado de dos milenios y medio. Las realizaciones filosóficas permanecen vivas en sus obras originales cuando tienen alguna sustancia. En general, el conocimiento filosófico únicamente se comprende en su historia; en el estudio de las grandes filosofías antiguas, la filosofía ya llega a sí misma hasta tal punto que podría abandonarse el estudio de la filosofía contemporánea más bien que el estudio de los antiguos, sin que por eso quedase sin valor el propio filosofar. Esta contraposición esquemática entre física y filosofía señala como las posibilidades más extremas, por un lado, las cuestiones y temas ahistóricos, y por otro, la historicidad como su sustancia. Sin embargo, incluso en la física hay un mínimo de conexión con la propia historia, en cuanto que esta ciencia revisa sus propios fundamentos. Inversamente, en la filosofía, lo que es impositivo es también como tal ahistórico, como en cualquier otra ciencia. Sólo que en la filosofía lo que es impositivo nunca es, desde el punto de vista filosófico, propiamente

importante, mientras que en la física lo impositivo es lo que da la pauta.

La *historia de las ciencias particulares* tiene por materia externa la suma de los progresos del conocimiento impositivo y demostrado como su propio campo. Sin embargo, la mera enumeración, en su sinfinitud, queda falta de sentido, y sólo se interrumpe arbitrariamente. En esa materia, la historia de las ideas, la cual se apropia las ya pasadas y las presentes, es la segunda tarea más profunda. Pero tras ellas está, por último, para el investigador, que estudia la historia de su ciencia, la comunicación con los investigadores precedentes, cuya «existencia» consistió en la participación en las ideas. Este último aspecto, el más profundo e indirecto de la historia de la ciencia particular, se convierte, al tiempo, en elemento de la historia de la filosofía, y se conexiona con las formas y productos que objetivamente se manifiestan como filosofías.

La investigación histórica de la ciencia particular ve su objeto en la *articulación histórica y real de las ciencias en general.* La historia de una ciencia conduce a la historia de la articulación de la ciencia. La manera en que ésta se realizó en cada caso determina también la manera y forma de la investigación en los campos particulares. En algunos grupos de ciencias se advierte una creciente multiplicación y simplificación del saber. Distintas ciencias se funden en la teoría que las trasciende como sobre un fundamento común (así, en las ciencias naturales exactas), pero en otras parece producirse una separación que llega hasta la exclusión. Siempre que las ciencias consiguen una consistencia relativamente cerrada, los territorios límites se hacen fructíferos, y desde ellos se acaba por *descubrir principios más amplios* (la químico-física). Del esquema teórico de una totalidad ideal de las ciencias resultan huecos para posibles ciencias que aún no han sido cultivadas; pero como ciencias programáticas llevan, según los casos, a charlas vacías o a edificios verdaderamente nuevos. De la articulación de las ciencias, la fáctica y la teórica, pueden partir impulsos para el conocimiento científico. La intervención de la situación histórica, la comprensión de sí mismo en su lugar histórico, conduce al investigador por el camino de los descubrimientos.

Finalmente, el saber de la orientación intramundana se comprende históricamente *en conexión con toda la existencia empíri-*

ca del espíritu en su realidad sociológica. En una enciclopedia como historia del espíritu, según se concibió en la época del romanticismo, deberían aclararse mutuamente las historias de las ciencias, de la filosofía, de la religión, de la poesía y de la sociedad, y como un todo, llevar a la propia comprensión de la enciclopedia del espíritu actual sobre la base de su historia. Como historia del espíritu, esta tarea tiene también su realización actual. Pero la comprensión de las dependencias sociológicas debe, en definitiva, dejar intacta en su origen la sustancia de la orientación intramundana así como la de la filosofía. La orientación intramundana en su realización fáctica sólo externamente está condicionada sociológica, económica, política, pedagógicamente; tiene su raíz en impulsos existenciales y en ideas trascendentes y ya no puede ser concebida satisfactoriamente por virtud del saber orientador en el mundo sino que, como auténtico hacer, sólo se aclara filosóficamente.

CAPITULO CUARTO

ORIENTACION INTRAMUNDANA CERRANDOSE SOBRE SI MISMA

(Positivismo e idealismo)

Lo que se sabe en las ciencias de la orientación intramundana se impone como el ser en absoluto. La hipótesis de que todo es cognoscible permite redondear anticipadamente lo conocido como imagen del mundo; es como si todo, no sólo fuera concebible, sino ya concebido en principio. Lo singular, relativo en su peculiaridad, pertenece al todo que, como absoluto, es conocido objetivamente en las síntesis universales de toda orientación intramundana. La multiplicidad de lo que existe empíricamente está en interna conexión; todo tiene su derecho en su sitio; nada se pierde. El mundo es el único sistema que incluye en sí toda sistemática especial. Lo verdadero es el todo.

En la imagen de este todo se perfecciona y completa la orientación intramundana, cuando rebasando sus posibilidades, se absolutiza. Se convierte en la totalidad, que reposa y descansa en sí misma, del movimiento eternamente ordenado, en la unidad pensada como la totalidad de los contrarios, en el mundo como cosmos. El deseo de saber queda satisfecho, puesto que hay respuesta para todo, y el ánimo se tranquiliza y sosiega puesto que la intelección parece haberlo hecho todo neto y claro, absorbiéndose en el cual todo tiene su verdadero ser. En ninguna parte importa nada lo individual; dentro de la libertad general se ha liberado de sí mismo y tiene valor como escenario de esta generalidad. Lo individual es el servidor y el instrumento del todo.

El todo, en su forma sabida, se produce bien por el hecho de que, en lugar de ser impulsada la orientación hacia un sombrío futuro y a todo riesgo, esta orientación intramundana se desvía hacia una perspectiva del mundo, como si se pudiese quedar uno *estancado en el mero saber* (positivismo), o bien por el hecho de que la idea, en lugar de limitarse a aclarar el camino, *se anticipa a una conclusión presente,* haciéndolo todo transparente en apariencia (idealismo).

Aunque el positivismo y el idealismo se combaten vivamente, están en el mismo plano; ambos ven la filosofía en la absolutización de la orientación intramundana que se cierra en ellos. Afines en sus tácitos supuestos comunes, se les puede caracterizar en líneas generales y sencillas como polos fácticamente terminales, de los cuales, sin embargo, la «existencia», que no se abandona, ha de apropiarse para superarlos.

POSITIVISMO

Positivismo es la concepción del mundo que identifica el ser con lo que *puede conocerse en forma de conocimiento científico natural por virtud de las ciencias positivas.* Real es solamente lo que es perceptible en el espacio y el tiempo. Lo que demuestra la realidad de las cosas es que son palpables.

Lo que es, es como objeto. *Ser objeto* y *ser* es la *misma* cosa. El sujeto es, a su vez, un objeto entre objetos. Así como éstos son accesibles por percepción externa, aquél lo es como realidad por virtud de la percepción interna. Ambos se pueden conocer como objetos.

Conocer el objeto significa concebir cómo ha llegado a ser. Todo *ser está sometido* a la *categoría causal* como la categoría de realidad predominante. Pasando en sus modificaciones de una de sus formas a otra, identifica el conocimiento con el concebir causal. Todo lo que es, es por virtud de otra cosa. El conocimiento es conocimiento genético. Si yo se por qué, de dónde, hacia dónde existe algo, sé lo que es. Concebir algo no significa tenerlo a ello mismo ante los ojos. La mismidad, de cualquier clase que sea, desaparece bajo las cuestiones genéticas.

Un objeto real es *conocido* cuando se le *vuelve a conocer* como él mismo o como de la misma clase. *Conocido* es un ser real cuando es *previsible* sobre la base de la experiencia y puedo, por la accesibilidad de sus condiciones, *hacérmelo* físicamente manejable. El ideal del conocimiento positivista, para cuya realización no reconoce en principio ningún límite, es esta tesis: yo solamente conozco verdaderamente lo que yo puedo hacer.

Perceptibilidad, ser como ser-objeto, categoría causal, por tanto, experiencia y potencia para hacer, significan en su conexión, desde luego, una existencia legítima, pero para el positivismo son

el ser en absoluto: todo no es nada más que eso, lo que es cognoscible. Su conocimiento genético lo explica, por tanto, bien partiendo del ser-objeto como materia y vida, bien partiendo del sujeto pensado como objeto, de sus impulsos, sus necesidades y su aprovechamiento utilitario de lo que existe. *Yo me hago a mí mismo cosa* y me considero algo que es, en absoluto, penetrable al conocimiento, que se puede producir de propósito o modificar. Entre yo como objeto y todos los demás objetos no hay realmente ninguna diferencia; la escisión sujeto-objeto se supera y disuelve en un ser-objeto, unitario en principio.

En sus propósitos, el positivismo sienta, como evidente que ni siquiera se puede poner en cuestión, la hipótesis de que es posible *una organización justa de la existencia empírica.* De la existencia empírica misma resulta *la tarea,* la cual ofrece al mismo tiempo todos los medios para realizarla. La existencia empírica, sometida a las leyes de la génesis de las cosas, produce, a su vez, la conciencia de la finalidad *debida* y justa. La marcha necesaria del mundo es, al tiempo, aquello mismo que fué proyectado como tarea. Por tanto, para el positivismo, por un lado es ya todo bueno; de otro lado, lo bueno solamente puede alcanzarse. No constituye para él ninguna contradicción el hecho de *reconocer lo real como tal* y al mismo tiempo modificarlo a la medida de sus propósitos *valorándolo.*

El reconocimiento de lo real como conocimiento de lo positivo constituye primeramente uno de los lados del positivismo. Todo lo que existe es admitido como igualmente justificado. Incluso se está como un simple «ser así» en lo fáctico como existencia ciega. La fuerza que impulsa al individuo se compone de voluntad de existir y propio interés, voluntad de prestigio y erotismo. Estos valen como potencias naturales que actúan necesariamente según leyes que son cognoscibles.

La otra faceta del positivismo, la cual permite *diferenciar las realidades por su valor* y, por tanto, poner finalidades, concibe el ser como dirigible por el conocimiento. La vida real está en la polaridad de la instintividad vital y de la racionalidad técnica. La última no niega a la primera sino que la pone a su servicio. Si la propia vida amenaza fracasar en las contingencias y los movimientos incalculables del alma, éstos no tienen por qué existir, sino que deberían ser conocidos y dirigidos inmediatamente. El psicoanálisis cree apresar el último fondo de los impulsos anímicos y

la psicotécnica cree poder llevarlos a la órbita deseada de su acción. Así como Edison dominó la materia muerta, así Freud lo ha hecho con el alma.

Las finalidades que surgen como necesarias de la existencia natural son aprehendidas por virtud de *dos* posibilidades opuestas del pensamiento positivista.

O bien se deriva el derecho del más fuerte partiendo del *valor de una minoría* que se patentiza como fuerza, como superioridad física e intelectual, como capacidad.

O bien concede su propio derecho a los débiles, tanto por su *número* como porque *toda existencia como tal es reconocida* y aceptada. Nada debe ser aniquilado, pero todo debe ser limitado, de suerte que cada existencia pueda existir junta con otra existencia. Es preferible lo que sirve al *mayor número*. La realidad vale tanto más cuanto tiene más masa, más volumen. Lo cuantitativo es, a iguales derechos de todos, el criterio de lo mejor; las mayorías tienen una aureola de lo válido. Lo mejor es, además, lo que asegura *la permanencia como duración en el tiempo*; la acción debida es la que tiene éxito en el sentido de que el futuro puede revelar su existencia persistiendo o actuando todavía. Aunque quien decide es la mayoría, sin embargo, puesto que todo lo viviente conserva su derecho y su valor, las minorías deben ser protegidas y en la opresión dejarles un margen; incluso los enfermos deben ser cuidados y conservada su vida. La caridad es exigida sin considerar la persona. Lo impotente no debe ser pisoteado.

Para ambas direcciones del pensamiento se convierte todo lo presente en medio cuando se pone como finalidad la justa organización del mundo. Vivir es *trasformarlo todo en medio de acción*. Frente a toda manifestación espiritual, todo hacer, toda dirección de la vida se plantea la pregunta orientadora de si con ello se puede conseguir algo, si sirve a la mayoría de los hombres, si promueve lo fuerte y lo capaz, si crea utilidad o hace feliz. En nada se ve más que lo que significa, no lo que es. Si no es un medio utilizable, entonces no es nada y queda de lado. La necesidad de éxito en el sentido de la cantidad impulsa al hombre, para sentirse cierto de su existencia, en una acción que tenga un sentido visible para la debida organización del mundo. La vida se convierte en una existencia de «manager», para sí mismo y para los demás.

El positivismo *tropieza en límites* que reconoce también de una manera característica. El positivismo explica lo positivo como

la única realidad. Pero confiesa que *hay un incognoscible* y llama a su confesión «agnosticismo». Pero deja de lado lo incognoscible como si no le importase nada. Asimismo ve que las tareas de la justa organización del mundo surgen necesariamente del mundo, pero que también por largo que sea el tiempo nunca alcanzan la meta. La *sinfinitud del trabajo* hacia estos fines no le perturba, sin embargo, en nada; tiene su satisfacción en recorrer el camino, aunque todo no sea más que medio para la futura existencia justa, nunca alcanzada.

CONTRA EL POSITIVISMO

Una refutación del positivismo pretende probar de modo convincente que no es suficiente considerar la realidad tan sólo como empírica. En verdad, no hay más allá de ésta ningún conocimiento de realidades; demostrarlo sería volver a caer el conocimiento en la realidad que precisamente se debía rebasar. Pero, en cambio, es posible dejar bien claro, de un modo negativo, el carácter incompleto de la realidad empírica y, por tanto, rastrear la imposibilidad de la absoluta consistencia de este modo en sí. Al patentizar las *contradicciones* que el positivismo no puede dominar, se ve también lo que el positivismo *no puede concebir.*

1. ABSOLUTIZACIÓN DE LA INTELIGENCIA QUE PIENSA MECANÍSTICAMENTE.—El positivismo se atiene, como exclusivo ser, a la existencia tempo-espacial, tal como la piensa objetivamente sobre la base de la experiencia. Esta existencia tempo-espacial queda en él reducida a últimos elementos idénticos que se mueven en el espacio y en el tiempo según leyes causales y de los cuales se compone la realidad como un mecanismo. Lo que cambia después, en el tiempo, se puede concebir como una nueva ordenación de esos elementos que permanecen iguales. Así, pues, dicho más estrictamente, el positivismo es la tendencia a considerar como lo real en absoluto lo que se puede pensar *como mecanismo por la inteligencia.* Sabe que por ese camino la concepción sensible cualitativa, después la vida y la conciencia son inconcebibles; admite ciertamente estas otras formas de la realidad como realidad en el sentido positivo, pero, conforme a su idiosincrasia, trata de explicarlo todo mecanísticamente. Si reconoce, sin embargo, *los saltos* que hay en lo real tiene, oscuramente, por posible, de modo inmediato,

que del uno resulte el otro por transiciones. Absolutiza lo que posee verdad en una limitada esfera de la existencia empírica, convirtiéndolo en una charla de un presunto conocimiento de todo. En sus afirmaciones concretas se muestran, por tanto, los límites del positivismo en que se advierte que ya no conoce a la manera de las ciencias naturales, sino que no hace más que hablar en las categorías de estas ciencias y en *analogías* con ellas, *como si conociera*, cuando sin experiencias plenamente satisfactorias, es decir, sin experimentos, sin estadísticas, sin casuística, pretende hacer pasar simples posibilidades por realidades necesarias. El positivismo se sirve con preferencia de las categorías por él preferidas, de una manera indeterminada; así cuando habla de «evolución», de «transiciones», de que «todo tiene su causa» y «esto no es nada más que» o «se reduce a...»

2. El falso paso metódico de lo particular al todo.—Un ejemplo dará una idea de este procedimiento: Para el conocimiento empírico, el hombre está condicionado por la herencia y el medio, por las disposiciones naturales y la educación. Esto se demuestra en detalle con más o menos claridad. Respecto a las relaciones hereditarias, el conocimiento se apoya en transferencias de los conocimientos botánicos y zoológicos a la esfera humana. La concreta predicción para los casos singulares es, en la mayor parte de los casos, completamente indeterminada, pero en casos favorables alcanza una probabilidad estadística. Entonces, en una forma positivista y partiendo del supuesto de la posibilidad de una investigación empírica y del resultado particular, enuncio una afirmación universal del ser del hombre en sí; la totalidad del ser del hombre estaría determinada ineludiblemente por estas cadenas de causalidades; el hombre en conjunto sería, sin excepción, el resultado de las cadenas de causalidades que agotan todas las posibilidades.

Pero esto no está en absoluto demostrado. Pues el sentido de esta afirmación es, en principio, distinto del de un conocimiento de algunas relaciones causales concretas. Cierto que, para la *investigación* del hombre, es exacto decir que el hombre individual es el resultado de cadenas causales que agotan todas las posibilidades, a saber, en la medida en que el hombre es objeto de la investigación; sólo en tanto que la realidad está sometida a cadenas causales es realidad para nuestro conocimiento; por tanto, para el conocimiento teórico es forzoso inferir de leyes generales todas

las posibilidades de sus casos. Pero este enunciado metódico no significa un conocimiento de la realidad total, pues el conocimiento no es más que determinado y, por tanto, particular. *El error se origina* cuando la tesis general, en lugar de abarcar sólo la sinfinitud de sus aplicaciones, se amplía hasta afirmar que la totalidad «no es más que...». El error estriba siempre *en pasar de lo «singular» al «todo»*, no ya en relación con la peculiaridad de un finito conocido en la sinfinitud de sus manifestaciones, sino de un *finito* y *sinfinito determinado al todo e infinito indeterminado*. Todas las cosas y el todo son tratados erróneamente como objetos empíricos. Pero la realidad del *hombre singular* es, en primer lugar, como toda existencia empírica singular, sinfinitamente indeterminable; por tanto, inagotable para el conocimiento en el tiempo. En segundo lugar, está en él la posibilidad de ser-sí-mismo, la cual se aprehende sin que por eso sea objeto del conocimiento.

Aunque el positivista, reconociendo como no comprobadas algunas afirmaciones, suele admitir su ignorancia, sin embargo se desarrollan sin término nuevas afirmaciones, como las cabezas de hidra, cuando no se tiene conciencia de aquel error fundamental. Por virtud de su ignorancia, que no considera, por lo general, más que como una ignorancia temporal, un no-saber-todavía, se sustrae a las dificultades. Cuando en un punto cualquiera admite incluso una imposibilidad fundamental de saber con un «ignorabimus», esta ignorancia es para él indiferente. Si se salva con esta ignorancia fundamental es sin consecuencias; queda interiormente prendido en la absoluteidad de un supuesto saber y continúa engañándose a sí mismo por medio de nuevas afirmaciones.

3. Imposibilidad de atenerse a la unidad de la realidad empírica.—El positivismo piensa la conexión de todo como unidad universal del mundo empírico. Si no existiera esta unidad se desintegraría el Ser al que ha dado carácter absoluto. Pero, de hecho, el intento de pensar esta unidad conduce en algunos lugares del conocimiento de la realidad a *contradicciones irresolubles*. Así, el problema de la relación de *cuerpo y alma* es de una clase tal que sus posibles soluciones son abarcables con la mirada, pero cada una de ellas conduce a consecuencias absurdas. Si pienso el cuerpo y el alma en *acción recíproca* choco con la ley de conservación de la energía, puesto que no puedo observar el alma sometiéndola a categorías materiales, y, en consecuencia, en ella la energía se aniquilaría o se produciría de la nada. Si pienso la re-

lación de cuerpo y alma como un *paralelismo* entre dos mundos causales cerrados, que están sin influjo el uno sobre el otro, entonces choco con la experiencia inmediata diaria de tal influjo, o tendría que poder pensar paralelamente junto a *todo* suceso físico uno psíquico; entonces un fenómeno psíquico irrepresentable, concomitante, de la radiación luminosa, sería la causa de mi percepción visual, mientras que la luz, a su vez, sería la causa primera de los procesos nerviosos y cerebrales; o bien tendría que pensar tan sólo un paralelismo parcial que comienza y cesa sin causa en un cierto lugar del sistema nervioso; pero si quiero eliminar estas inconcebilidades tendría que acabar admitiendo *la intervención de una potencia extraña que* produjese en la ocasión de un proceso físico el fenómeno psíquico correspondiente o, al revés, el físico correspondiente al psíquico. Estas dificultades se originan sólo cuando el salto entre la vida corporal y la conciencia, que yo veo y reconozco como inevitable para la investigación particular en el mundo, también le quiero concebir y afirmar desde un ser en sí a la totalidad; en una palabra, cuando yo, procediendo al modo positivista, pongo la realidad empírica como absoluta.

De la misma manera caigo dondequiera en insolubilidades cuando pretendo conocer el mundo como unidad del todo, como finito o infinito en el espacio, como teniendo o no teniendo principio en el tiempo; en suma, cerrado en sí. Pues para que el mundo me fuera completamente transparente tendría yo que pensarle como un mundo abarcable, es decir, como un sistema finito. Pensar el mundo a modo de mecanismo tiene que conducir a contradicciones, porque se pone como finito un infinito (aunque yo afirme el mundo como la infinitud existente). La existencia objetiva es, como lo exento de contradicciones, lo especial en cada caso en su finitud, visto desde los respectivos puntos de vista. Esta es la única realidad que existe para el conocimiento, no la realidad empírica en general o en sí.

4. El concepto de verdad del saber impositivo es absolutizado erróneamente.—El positivismo absolutiza, juntamente con la realidad empírica, también el concepto de verdad propio del conocimiento impositivo. Supone que lo que es entra en esta verdad. Esto le induce a pensarlo todo en el mundo en forma análoga a la del saber realmente positivo, enunciando como saber impositivo lo que no lo es. Por esta razón se ciega para la relatividad misma

que es propia de lo impositivo. Pues tan decisivo como es el saber impositivo en el conocimiento particular de las ciencias positivas, tan arbitrario y vacío es el supuesto saber donde la verdad del ser-sí-mismo y de la trascendencia está en cuestión. El que todo positivismo transferido al Todo deba de hecho desembocar por esta razón en el plano del saber no impositivo se infiere del resultado de conocer los límites de la orientación intramundana.

5. El positivismo no se puede concebir a sí mismo.—Entre los saltos o hendiduras que hay en la existencia real hay dos en cuya representación fracasa la absolutización positivista del ser en el sentido de ser-objeto perceptible y experimentable:

Partiendo de la realidad, que conoce el positivismo, no se puede concebir que se la conozca. El positivismo no cuenta consigo mismo. El hecho de que en el mundo se conozca es una realidad frente a la que se conoce como ser que existe sometido a leyes. La relación sujeto-objeto como totalidad existe ante el objeto que simplemente existe.

Además, partiendo de la realidad *no se puede concebir que los mecanismos conocidos sean utilizados para alcanzar finalidades*; ni se puede explicar genéticamente que, en general, sean perseguidas finalidades en el mundo, ni se puede fundamentar genéticamente con suficiencia el derecho de una finalidad incondicionada.

El positivista no concibe por virtud de una *génesis* la *validez* de lo engendrado. Si yo supiera lo que no sé, cómo se ha desarrollado psicológicamente el pensamiento —lo mismo sucede con el desarrollo de otra cosa cualquiera válida para mí—, no sé con ello nada sobre el pensar correcto o falso, cuya diferenciación debo presuponer ya como condición para realizar mi investigación genética. El positivista no puede deducir causalmente la validez de su propia argumentación ni el sentido de su acción. Si en su acción y su conocimiento no fuera por sí solo nada más que un proceso explicable causalmente, estaría en la situación de no concebir nada de lo que hace pensando o actuando. El positivismo se oculta a sí mismo este dilema por virtud de un equívoco engañador: llama «natural» lo que concibe como proceso de la naturaleza, y con ello quiere decir al tiempo que es lo que debe ser. Esta doble significación, primero en el sentido del acontecer necesario, y después en el sentido de lo que debe ser, pero que en modo alguno sucede siempre, es un gran error, cuya supresión bastaría para que el positivismo se superase a sí mismo.

6. El absurdo de la propia justificación de la vida positivista.—La orientación intramundana, que hace posible el positivismo, no es, inexorable o ilimitadamente, a su vez positivismo en manera alguna. Quien realmente investiga no piensa al modo positivista incluso donde cree ilusamente hacerlo. La fuerza de la verdadera orientación intramundana se patentiza en la lucha con las ilusiones. La obstinación y el fervor de la «existencia» posible son propias del investigador original que se puede apoderar del saber. El es mucho más de lo que conoce por vía del pensar. Uuicamente por virtud de una conciencia del ser, que no sólo afirma el contenido de la investigación, sino que, de hecho, le absolutiza como ser, sería posible una vida positivista.

La *vida positivista* se muestra ya *imposible* en sí por el simple hecho de que se *justifica*. Si yo soy nada más que semejante a la naturaleza, enlazada en conexiones causales cognoscibles, entonces no sólo es inconcebible que yo la conozca y que yo intervenga en ella por el conocimiento, sino que es absurdo que yo me justifique. Lo que según las leyes naturales es necesariamente como es *no necesita justificación*. Del mismo modo que la Naturaleza no se sabe a sí misma, no se conoce y no se justifica, y, por el contrario, está para nosotros ahí en la evidencia de su ser cabal como de su caos, así también estoy yo como existencia empírica en cuanto que soy objeto del conocimiento. Así como lo que es natural *resiste* a todo ataque que lo ponga espiritualmente en cuestión, puesto que no lo puede escuchar, así resisto yo como existencia empírica que quiere su existir incuestionablemente. De la misma manera que lo que existe naturalmente sin justicia, y sin injusticia arruina y es arruinado por otro, así también yo cuando soy naturaleza.

Pero el positivista *se justifica*. Si yo como positivista puedo dejar agotado en sus causas, como objeto de investigación, todo lo que existe, entonces fundamento lo que soy y lo que hago partiendo de causas contra las cuales nada puedo. Donde pudiera comprender algo como yaciendo en mí me niego como mí-mismo y me escudo en la necesidad, que es lo único que tiene ser. En lugar de responder por mí respondo solamente para decir cómo ha ocurrido. Yo no soy el actor y el responsable, sino que soy una necesidad psicológica o sociológica, o económica o biológica. Tal justificación, que de hecho sólo quiere servir a mi existencia empírica para afirmarse y ampliarse frente a otra, es función del

ciego combate por la existencia, mientras que la justificación legítima sólo tendría sentido si yo en ella, partiendo de la libertad, volviese a mí en la libertad. Si la justificación, a su vez, sólo tiene el valor de un acontecer natural necesario, no tiene sentido lanzarse a ella; es más consecuente, por el contrario, afirmar contra la pretensión de otro la propia como necesidad natural. Al acusado, que no quiere ser castigado, porque no pudo obrar de otra manera, puesto que es tal como es de una vez para siempre, se le respondería que el juez que le castigase no podía actuar de otro modo, puesto que también por su parte tenía que obrar así, puesto que él (y la estructura de la sociedad) es así, y, en virtud de un poder existente, natural y necesariamente es el más fuerte. En la justificación positivista desaparezco yo como mismidad ante toda exigencia que surja en mí y me afirmo como existencia empírica formulando pretensiones.

Si yo viviera al modo positivista podría ciertamente, en apariencia, lograr una comunicación particular en lo objetivo (racional) y en lo animal (instintivo), pero no una comunicación como posible «existencia». Yo no sería yo mismo; de ello sería más o menos consciente y no tendría sosiego alguno. La *imposibilidad del positivismo* lleva por desesperación semiinconsciente a la *crisis de la conciencia del ser*, en la cual puede surgir *el vuelo filosófico* de la posible «existencia» o la *sofística vacía*. En ella, todas las locuciones, tomadas a los residuos del pensamiento investigador, se aplican a argumentaciones en las cuales se encubre el interés de una voluntad de existencia empírica cerrada en sí misma.

IDEALISMO

Al positivismo se opone el idealismo como la concepción del mundo que identifica el *ser* con el *ser del espíritu*, que en las ciencias del espíritu se investiga comprensivamente.

El idealismo sabe que *todos los objetos no son más que para un sujeto*, que en la relación sujeto-objeto ninguno de los términos puede ser suprimido sin arrastrar al otro consigo. Pero el *sujeto* tiene, en alguna forma, la *primacía*. Es la forma de existencia empírica del espíritu consciente de sí mismo. En cambio, respecto a los objetos se puede preguntar si en general y en qué sen-

tido son. La realidad del mundo exterior se convierte en problema.

Si el ser ya no es idéntico con el ser-objeto, la cercioración del ser no puede producirse por el pensamiento objetivo de la inteligencia, aun cuando tampoco sin ésta. *Hay otro pensar* que el idealismo ejecuta en el pensar de la razón, el cual aprehende, con el instrumento de la inteligencia, lo que está por encima de toda inteligencia: la idea como ser del espíritu en la totalidad de sujeto y objeto. Este pensar es dialéctico; no deja persistir ningún objeto fijo, sino que aprehende lo que es en un análisis genético que lo fluidifica; un análisis que se mueve circularmente y no tiene nada que ver con la concepción causal. Es el pensamiento que se piensa a sí mismo cuando como ser-sujeto se concibe al mismo tiempo como la esencia de todo ser. Este ser es, en contra del positivismo, el *ser de la libertad* al participar, pensando, en las ideas. Espíritu y libertad son la misma cosa; donde yo entiendo el ser dialécticamente como ser-sujeto que se refiere a sí mismo, es decir, como mi propio ser, entonces soy libre; donde yo ante lo Otro estoy simplemente como lo extraño a él, entonces no soy libre.

Este ser del espíritu se hace, a su vez, figura objetiva en los prototipos, normas, modelos. Sobre la base de esta objetivación de la libertad en verdad valedera, la existencia empírica se somete a una valoración: *la realidad verdadera existe por virtud de la idea.* Lo que en la existencia empírica corresponde a ella o participa en ella es verdad y real al mismo tiempo; lo que como extraño a ella queda fuera es falso y propiamente un no-ser. La realidad empírica como tal no es reconocida sino sólo en la medida en que está penetrada por la idea. La existencia empírica asciende por los grados del ser hasta la absoluta penetrabilidad de las ideas. Ni causas ni efectos son lo importante, sino el devenir de todo en un ser como totalidad.

El ser de la idea es pensado como un proceso cerrado. El conocimiento de la verdad es el cernerse en este *ser intemporal* en virtud de una serie de actos de pensamiento que suprimen todo lo objetivo. Puesto que lo verdadero, en el sentido de este ser intemporal, existe ya constantemente, no hay nada esencial que producir. La forma de la «tarea» para la acción en el tiempo es una forma de inteligencia en la existencia empírica, la cual vale como un fugitivo momento de la verdad; pero, como aislado en

su independencia, está fuera de la verdad del ser intemporal, y no existe, por tanto, verdaderamente. El ser como idea está eternamente producido y, por tanto, constantemente presente. La filosofía como idealismo «es concepción intemporal, incluso del tiempo y de todas las cosas en general, conforme a su eterna determinación».

Puesto que la idea, como proceso circular dialéctico de una verdad que descansa en sí misma, no es un objeto determinable y definible de la inteligencia, aquello que sea puede solamente, o bien, mediante una *serie de actos concretos de pensamiento*, desarrollarse como su forma peculiar en cada caso, o bien hacerse, general e indeterminadamente, sensible. En la realidad de una comunidad humana la idea me habla como la atmósfera de un mundo. La idea es como una vida invisible que lo anima todo como totalidad, de suerte que es más que solamente aparato y vinculación para fines; a saber, ser espiritual por virtud del cual la existencia empírica tiene movimiento y sentido. La idea es incalculable; por tanto, no se la puede racionalizar ni querer: solamente partiendo de ella se puede querer. No se la puede exigir, sino que es la causa del exigir en cada caso, como el todo infinito en el que está todo lo verdadero en su sitio y en su medida. Es la sustancia de una comunidad, la cual se comprende en los ideales respectivos, pero no se acaba y cierra en ninguno. Si una asociación para cierto fin termina con la consecución del fin, esta asociación no fué más que el medio racional para un quehacer en el mundo, mientras la idea se desarrolla como vínculo absoluto de la comunidad en el tiempo; así, pues, en cada instante está presente tanto en cuanto cumplimiento como moviéndose en las formas empíricas de su realización. Las simpatías vitales y el orden habitual de la vida, sin embargo, están por sí mismos faltos de idea, cuando no significan su encarnación en la existencia, sino sólo la apatía de la continuación inerte de la existencia presente.

La sinfinitud de objetos y de fines para la inteligencia y la voluntad es reducida por la idea, como totalidad, a una *infinitud* cerrada. Esta ha de ser pensada como el sí-mismo del sujeto, pues sólo ahí, y no en un objeto, se realiza la relación consigo mismo, la duplicación que, en la oposición conmigo mismo, sin embargo, sigue siendo una. Aquí la contradicción y la alteridad como negatividad pueden ser superadas en una totalidad sin la mera correlación exterior expresada por el «y» y el compromiso

extrínseco del «tanto como también», a cuyas formas queda reducido el entendimiento cuando quiere reunir lo disperso y contrapuesto.

La idea como un contenido en el que yo participo —ni dominable con la mirada ni un despótico más allá que me domina— *es vida en mí, que al mismo tiempo se hace objetiva* y desde el mundo viene a mi encuentro. Esta participación en la idea se realiza en dos grados: participo cuando *realizo* la idea en el conocimiento de la naturaleza, en la acción política, en la educación, etc., y yo participo en la idea, como idea ya realizada, en la *comprensión* de espíritu a espíritu. El primer grado es la forma de lo *práctico*: el ser de la idea es realización en manifestación temporal. El segundo grado es la forma de lo *contemplativo*: el ser de la idea es el ser eterno que reverbera en mí desde su manifestación temporal.

Puesto que participar en la idea significa que el objeto como objeto de la inteligencia deja de ser una existencia extraña, así yo, anulado en la totalidad de la idea, estoy en lo otro dentro de mí mismo. Por tanto, en el vivir de la idea reside la *quietud* de la totalidad, la *paz* de la conclusión perfecta. En la idea hay *reconciliación*; todo lo particular está justificado como elemento de la totalidad. No hay propiamente bueno y malo, sino los grados de la participación y los grados en que lo particular se va aislando hasta descender a la nulidad.

La idea es pensada entre los dos extremos contrapuestos de su forma objetiva y de su ser subjetivo en el yo, entre su ser como fuerza en el tiempo y su sentido, que existe intemporalmente. Aunque es cierto que en ningún caso puede ser convertida adecuadamente en objeto por la inteligencia, sin embargo, aun inadecuada e incompleta, se hace objetiva en el pensamiento. Se la piensa en diversas formas existentes, como *norma*, como *tipo* en la forma de una construcción, como *ideal* para una labor, como *círculo dialéctico* en la contemplación. Pero, como solamente objetiva, es siempre esquema. El idealismo absolutiza la orientación intramundana de las ciencias del espíritu, en las cuales el ser-sujeto y el ser-idea son aprehendidos como el ser inteligible. El idealismo fija las ideas en figuras cerradas. A su vez se redondea como un saber formalmente acabado y perfecto, pretendidamente concluyente. Hace cristalizar sus ideales, conoce la verdadera vida del sabio, la forma del verdadero Estado y de la ver-

dadera sociedad. Las ideas, siendo para él potencias objetivas definidas, son, al mismo tiempo, el ser absoluto. Al transformar sus ideales en esquemas de tipos ideales pueden ofrecer a la investigación positivista sus formas, despojadas de su sentido, como medios metódicos auxiliares.

Para el idealismo, la *verdadera vida* es la de la exaltación absorbente del individuo en la *participación en las ideas.* El idealista se desprende de la finitud, angostura e inanidad de la mera existencia empírica en la intuición de las ideas; en la unidad que cree haber hallado en la imagen del mundo, como la idea omnicomprensiva del espíritu, encuentra su sosiego y satisfacción.

Cierto es que el idealismo *sabe* por sí propio *su límite*; pero, cuando lo menciona, o bien cree superarlo o lo deja de lado como si le fuera indiferente. Sabe que la idea tiene siempre un Otro enfrente, que ella querría acoger en sí y al cual nunca domina: la materia del mundo existente, de las sinfinitudes, de la brutal realidad empírica. Hegel habla por esta razón de la impotencia de la naturaleza, de no poder obedecer al concepto. Habla de la contingencia de lo meramente positivo y deja a los dos de lado como algo que no importa a la filosofía, puesto que propiamente no existe. La idea es real como espíritu. De la realidad empírica surge el hecho de que en la naturaleza muerta en general es posible el conocimiento sistemático, de que la vida es real como vida orgánica, de que el alma existe como lugar en que se realizan las ideas espirituales en el mundo. Pero todo lo que es lo Otro, salvo en que se enfrenta con la idea, carece de importancia para el idealismo.

POSITIVISMO E IDEALISMO EN OPOSICION MUTUA

Aunque el idealismo también admite lo real como el ser de la idea, sin embargo, de hecho, la realidad empírica persiste todavía en su impenetrabilidad, a la cual, como una realidad en manera alguna impotente, opone, a su vez, impotentemente su propia realidad como *mundo ideal.* Por esta razón cae en pensamientos que le llevan a aferrarse a ilusiones. En el posible sentido de la realidad desatiende lo que lo fáctico tiene de elementalmente positivo y se construye un reino a la medida de sus deseos, en cuya imagen, encubriendo disonancias, desgarramientos y horro-

res, ensalza realidades particulares y lo ve todo en clara armonía. Materializa las ideas que para él son como fantasmas reales y, sin embargo, no son reales. O bien sutiliza las ideas hasta dejarlas reducidas a meros valores, y los opone como un mundo distinto a la realidad empírica que debe obedecerlos, pero entonces no hace más que perderse en un «deber ser» simplemente pensado y sin fuerza, al cual la realidad, a la que no se atreve a mirar de frente, pasa por alto.

En la medida en que la raíz del positivismo es *la investigación de lo real en su facticidad y causalidad*, patentiza su fuerza contra semejantes consecuencias ilusorias. El positivismo no deja a la realidad empírica existir sólo en lo general e indiferentemente en el fondo, como lo hace el idealismo, sino que, como ciencia, la investiga en su incomprensible peculiaridad con todos los medios posibles. Tiene la ilimitada voluntad de verdad en el sentido de la certidumbre impositiva de lo que existe empíricamente. Impulsa la investigación porque para él la realidad ya como tal es importante. Frente a la tendencia del idealismo de velarse en las nieblas radiantes de sus idealidades, el positivismo es la aventura de querer conocer toda realidad como tal. El idealismo ahuyenta las investigaciones empíricas indispensables para el conocimiento. Se satisface para su meditación con tranquilizadores esquemas de la realidad, y en la práctica, con recurrir a los «peritos», de cuyo saber, si es que realmente le importa algo, él más quisiera no saber nada.

El riguroso atenimiento al criterio de la realidad empírica —ser perceptible sensiblemente por observación o testimonio en el espacio y el tiempo— es la fuerza del positivismo en su raíz científica. En la medida en que todo lo que es real para nosotros tiene que ser también empírico y real como fenómeno, el positivismo no tiene ningún límite. El espíritu tiene existencia empírica en el espacio y el tiempo; como tal es producido y destruído. La realidad empírica de la causalidad objetiva de la naturaleza invade e interfiere en absoluto lo que se ha hecho objetivo. Pero la fuerza del positivismo sólo se mantiene mientras no se absolutiza a sí mismo; es decir, mientras no es propiamente positivismo, sino que no pasa de investigación libre y siempre particular en la realidad empírica.

A la realidad y la demostrabilidad impositiva se opone la libertad por su condición de vuelo querido y debido. La fuerza del

idealismo estriba en la actualización originaria del contenido espiritual. Cuando el positivismo ha abandonado su punto de partida, que es la investigación legítima, y su limitación a finalidades finitas, el idealismo recuerda al hombre las posibilidades que yacen en su interior, cuando entra en la tradición del espíritu, asimilándola. A través de la historia del pensamiento corre en innúmeras formas un *antagonismo*: En nombre de la verdad, el positivismo se revolvió contra las fantasías del idealismo; en nombre de los ideales, éste se revolvió contra las nivelaciones del positivismo.

En esta polémica se ha revelado con frecuencia una contraposición entre el ser y el pensar de los contendientes: la verdadera realidad del pensador no estaba de acuerdo con lo pensado por él. Se ha visto a solemnes idealistas caídos en vilezas existenciales, y a depravados positivistas convertidos en nobles adalides del auténtico Ser. Se ha podido encontrar sumidos en ilusiones a positivistas que glorificaban la experiencia, y a idealistas ilusos como realistas prácticos clarividentes. Lo que se aprehende directa y expresamente con la mirada, sea lo que fuere, idealista o positivista, no es la vida de los que así piensan. Más bien se patentiza una tendencia a lo inverso: Me doy por satisfecho con una cosa que aprehendo pensando, y que presuntamente se ha convertido en posesión mía, y, sin embargo, realizo a modo de complementación, como existencia empírica real lo contrario. El pensamiento positivista puede surgir de la idea de verdad de una «existencia» que no se comprende a sí misma en su pensamiento, y el pensamiento idealista puede convertirse en la ilusión engañosa de una existencia caprichosa e insustancial que elude comprenderse a sí misma.

Para nosotros esta polémica ya no es decisiva. Nosotros vemos el carácter exagerado de ambos cuando se absolutizan, y su verdad cuando se quedan en relativos. *El contrario de los dos*, que a la vez los sostiene como sus verdaderos supuestos, es la *filosofía como aclaración de la «existencia»*. Esta sabe que toda verdad esencial no se decide en el plano de lo válido universalmente, pero que en la orientación intramundana hay lo mismo la percatación impositiva de los hechos que la verdad objetivamente contemplable de la idea. Sólo cuando esta orientación intramundana se absolutiza se advierte lo que tienen de común las posiciones idealistas y positivistas.

EL ELEMENTO COMUN

A la pregunta de qué es lo que existe auténticamente, ambos contestan en algún sentido: *el Todo y lo general.* Para el positivismo, lo esencial son las leyes de la naturaleza. Entre todo lo que interesa tiene para él la preeminencia una cierta forma de la generalidad. Para el idealismo, lo esencial es el Todo en el sentido del único mundo del cosmos infinitamente articulado en su interior. Para el idealismo, lo general sólo tiene significación desde el Todo; así, por ejemplo, la exactitud valedera del juicio de la verdad ideal, de la cual esa exactitud es un miembro.

Positivismo e idealismo conocen el *individuo* sólo como un objeto en su objetividad, bien como la sinfinitud de lo particular, bien como forma especial de lo general; lo mejor para ellos son lo general y el Todo, como ellos se lo figuran. Los individuos no son más que escenario y lugar de tránsito; solamente casos o instrumentos; bien son punto de intersección de leyes intemporales, concebibles genéticamente en principio, y sin el carácter de un ser independiente, o bien son ya rechazados o ya utilizados por el Todo trascendente como por la idea, como lo pide la majestad de su paso al insignificante individuo.

A pesar de que a ambos les es posible incluso divinizar a los individuos en cuanto que llegan a ser representativos en las categorías de lo general y del Todo, no reconocen el principio del individuo como posible «existencia». *Ambos son contrarios al que llaman individualismo*, que, en diversas formas sin sentido para los individuos, conciben únicamente como capricho, egoísmo, vanidad, lirismo subjetivo. El individualismo es lo perturbador y malo; sólo vale el servicio a lo general, la entrega al todo; el individuo cobra valor cuando se anula a sí mismo en la armonía envolvente o por la obediencia a las leyes universalmente válidas del deber; es decir, se identifica la personalidad con la sumersión en las cosas. Queda ciertamente un resto todavía, pero en seguida se le degrada a título de esfera «privada»; pierde todo su *pathos*, y en todos los casos de conflicto tiene que ceder. Al confundir lo mismo el positivismo que el idealismo dos cosas: la individualidad objetiva de la existencia empírica singular y la posible «existencia» del individuo, que en la existencia empírica puede manifestarse como libertad, se confunden, como si fueran la

misma cosa, la nulidad del mero individuo y la autenticidad de la posible «existencia». Para diferenciarlas, ninguno de los dos puede encontrar un criterio, puesto que, de hecho, tal criterio nunca se hace objetivo para la orientación intramundana, sino que siempre arraiga en la correspondiente conciencia «histórica». Ninguno de los dos puede comprender la falsedad, la cual, como inautenticidad, es el negativo de la «existencia», no una realidad empírica.

Tanto el positivismo como el idealismo tienen como verdadera realidad para objeto suyo un *intemporal*; el primero, las leyes de la naturaleza; el segundo, la idea. Para ninguno de los dos la historicidad como tal posee sustancia propia. La historicidad se convierte, o bien en la idea eterna que toma formas temporales, o bien en la materia, en la cual se hacen visibles, como su esencia, las leyes de la Naturaleza. El tiempo no es nada, la materia es despreciable. La historia es para ambos, como objeto de investigación, un camino en el cual nos cercioramos de lo que es válido intemporalmente o conocemos lo que es necesario y general sociológicamente. Ambos se revuelven contra la hondura de la historicidad como contra una absurda extravagancia. Lo que importa es la totalidad de la historia, la historia universal o de lo general, la humanidad. Lo que no entre en esta conexión, según los puntos de vista de que se dispone partiendo de lo general y de la totalidad, no pasa de ser contingencia sin importancia. Los defensores de tales pensamientos se olvidan de sí mismos como posibles «existencias». Unicamente partiendo de la visión del Todo intemporal o del saber de lo general reciben su certidumbre del ser.

Para el positivismo y el idealismo el ser es *demostrado y demostrable*. Para ambos el modelo es, ante todo, la matemática. Si bien la matemática está concebida por el idealismo como lo absolutamente Otro frente a la forma de la propia valoración, siempre su propio saber de lo verdadero sigue siendo para él, si bien en otro sentido, un saber demostrado, deducido, fundamentado, que, como la matemática, es válido independientemente de la persona que lo entiende. Lo que el idealismo conoce como ser lo conoce en el modo de una ciencia impersonal. Es la orientación intramundana de la «conciencia en general», aun cuando no empírica, sin embargo apriorística en relación con las ideas, que se me presentan en el mundo como evidentes. Para los dos, todo ser

se convierte en la forma de una objetividad en «cosa», sea ésta un objeto, sea una tesis demostrada, una idea explicitada y, por tanto, también cristalizada.

El positivismo y el idealismo satisfacen por igual la necesidad de *una imagen verdadera del mundo*. La multiplicidad del saber se ordena en ellos formando un todo como saber objetivo de todo ser; en el polo positivista se bosqueja en cada caso como «la imagen del mundo del presente», conexionando los resultados de las ciencias y rellenando con hipótesis las lagunas que van surgiendo en el saber. En el polo idealista esa imagen se bosqueja como un sistema de la filosofía, en el cual queda capturada la sustancia de todo ser. Ambos reclaman la síntesis. Pero como ésta, si ha de poseer validez general, no la hay más que en la orientación intramundana, ambos deben tener a la vista algo como el edificio, el plano del mundo. Ambos están representados en las enciclopedias; en contraposición con el saber científico especializado, que realmente en el fondo sigue estando en contacto con las respectivas cosas en un agitado problematismo, construyen algo fijo y firme. Ambas tendencias pueden dibujar una fantástica y gigantesca visión de un Todo, pero de este modo abandonan el conocimiento demostrable e incluso se convierten en obstáculo para éste.

A la pregunta *¿qué debo hacer?* contestan positivismo e idealismo fundamentando, o bien el *debe ser como un deber de validez universal*, el uno partiendo del principio de la utilidad y del fin, el otro partiendo de una ley ideal, o bien *anulan el «deber ser»* en favor de un ser. Así puede decir el idealismo que lo que debe ser ya es como idea que, por sí, no necesita esperar a que el «deber ser» la realice. Y así el positivismo puede afirmar la realidad empírica como tal, la cual, por el hecho de haberse producido según las leyes naturales, también debe ser. En la aprobación de todo éxito como tal, en la toma de partido en favor de todo lo que vence en la historia, en la colaboración en lo que hacen todos, en los goces que se manifiestan naturalmente en la existencia y la simple conservación de la existencia, en todo ello está igualmente implicada en el fondo la afirmación de toda la facticidad empírica.

La *ética positivista* concibe la moral como originada por la convivencia social. Hay reglas de comportamiento, las cuales garantizan la existencia de la totalidad, bien como salvaguardia de la esfera privada, de la mayor felicidad posible del mayor núme-

ro o bien como selección de los más capaces. El interés propio bien entendido por todos y cada uno es factor decisivo que se realiza por virtud de la valoración social, del juicio del contemplador, de los sentimientos de simpatía adquiridos históricamente. La *ética idealista* concibe la moral como el espíritu de una totalidad. En la convivencia de muchos la moral es la realidad de la libertad, la cual no es posible en un aparato concebible mecanísticamente, sino sin coacción, por virtud de la idea, como pura sustancia del todo.

Positivismo e idealismo se corresponden en lo que tienen de común. Vinculados entre sí se limitan uno a otro, y mutuamente se despiertan y suscitan. En su respectiva manifestación histórica se hacen préstamos y forman productos intermedios. Pero ambos están limitados en su elemento común por el filosofar, que, partiendo de ellos, los supera: cuando la orientación intramundana, la única que presta carácter visible y pensable objetivamente, llega en ellos a absolutizarse, en cuanto que se cierra y obtura, este camino se muestra como imposible en los límites de toda orientación intramundana.

SUS LIMITES

1. POSITIVISMO E IDEALISMO CREEN, EN PRINCIPIO, SABERLO TODO.—La falsedad del positivismo y del idealismo radica en que se aislan y se asientan sobre sí mismos. Es demasiado lo que creen saber. El *positivismo* contempla, en verdad, hechos, pero pasa por alto que todos los hechos no lo son, ni mucho menos, en el mismo sentido. En lugar de pensar que capta la relatividad de los hechos cree que atina con la absoluteidad del ser. El *idealismo* percibe ciertamente verdaderos ideales, pero se acomoda con repugnancia a la investigación empírica, y, por tanto, anda inseguro en el reconocimiento de las realidades empíricas. En cuanto que ambos creen ilusamente poseer una verdad que encierra el ser, tratan con la metafísica, que para la «existencia», como lectura del escrito cifrado, es una función de la conciencia del ser, como si fuera un saber objetivo, y la cultivan como ciencia. Partiendo de las experiencias del pensamiento en los límites constituyen, bien una hipótesis, bien un saber racional del Todo. Pero ambas tendencias son incapaces de quedarse atónitas en el auténtico sentido.

Estas filosofías eliminan el asombro; suprimen el sufrimiento y la contienda, y, por estar seguras en el Todo, no conocen realmente la muerte, el acaso, la culpa. La duda y la desesperación no son para ellas serias posibilidades. Son incapaces de ver los hechos humanos como enigmas; por ejemplo, la enfermedad mental no es para el positivismo más que un proceso natural investigable; para el idealismo, algo que no le importa nada y que debe dejar como anormal, o, como extraño a la realidad en sus erróneas representaciones, aprovechar, utilizar edificante e ingeniosamente. Todas las cosas están para ambos resueltas de una manera peculiar.

2. La decisión ha perdido su origen.—Comoquiera que el positivismo y el idealismo saben lo que es y lo que debe ser, para ellos toda decisión es objetiva, verdadera, cuando decide marcadamente en favor de lo general y del Todo; y, en cambio, falsa, cuando resulta contra lo que para ellos es general en favor de lo que tienen por particular. En cuanto que la idea se orienta a la totalidad y lo nivela todo como elemento de la totalidad, en ella no hay una verdadera decisión. Pues, cuando puedo saber objetivamente lo que es verdad, entonces la decisión ya es en sí cognoscible por adelantado.

Ninguno de ellos conoce el «deber ser» como el de la «existencia» «histórica». Este, que ni es empíricamente positivo ni obedece sólo a leyes generales, sino que en estos dos medios es, a su vez, un destino racionalmente impenetrable, obedece en la manifestación «histórica» partiendo de la libertad, originariamente al imperativo: llega a ser lo que eres. La conciencia de la «existencia» inaccesible para el positivismo y el idealismo conduce a las preguntas, actuales en cada caso: ¿dónde se exige «históricamente» la decisión auténtica? ¿Dónde puede formarse la idea de totalidad o sustituir la ley general a la decisión? Puesto que la decisión «histórica» puede quebrantar una ley general y acaso fundar una nueva, parece surgir lo contrario: Aquel que dondequiera insiste y apremia al «esto o aquello», que, como tales, no son sólo generales, busca las situaciones de decisión y las lleva al extremo, destroza con su existencia empírica la existencia del mundo redondeado, en cuanto que ésta no le destruye. En cambio, aquel que dondequiera impulsa a la nivelación, pierde la «existencia», porque encubre la realidad y vela también las decisiones como posibilidades. Eludir el destino entregándose al Todo significa querer

el destino de la falta de destino en ciega quietud hasta que, no obstante, se produzcan la ruina y la irrupción original. La totalidad, a la que creo pertenecer por virtud del compromiso falto de decisión, no puede conservarse vigente. En realidad, encontrarse, por la vía meramente arbitraria o por la vía meramente racional, con las decisiones carentes de «existencia» no es otra cosa que perturbar el orden de las ideas. Pero acompañar como espectador, sin decidirse nunca, la marcha de las cosas porque yo las dejo ir hacia un supuesto ser en el Todo conduce a un estado en el cual de hecho solamente actúan y deciden las fuerzas impulsivas psicológicas y sociológicas. La auténtica decisión, sin capricho ni instinto ciego, es asunto del individuo y de los pocos que están entre sí en comunicación existencial. En toda decisión se pone en cuestión una totalidad y una generalidad relativas o bien la decisión queda suprimida en favor de un pseudo-saber del todo.

En cuanto que el idealismo ignora la posible «existencia», deja la *libertad* reducida a inteligencia e idea. El positivismo niega la libertad. Ambos impiden, juntamente con el sentido para la decisión, el sentido para la verdadera responsabilidad y el peligro. Por virtud de ellos se puede desarrollar una reflexión engañadora, aparentemente libre, que, sin embargo, sólo siente angustia ante la necesidad de decidirse. Se tiende a la conciliación de la cultura idealista y del saber positivista, pero de tal suerte que lo que queda como decisivo es el inconfesado respeto ante la mera existencia empírica, ante el éxito como tal, ante el prestigio y el brillo mundanos, y de tal suerte también que el ensueño metafísico tiende necesariamente a velar, clemente, las temerosidades de las situaciones-límite.

3. El límite observado queda olvidado de hecho.—Quien en el pensar se limita al saber no puede llegar a un Todo sin error. Tiene que tropezar en límites donde no sabe y donde, sin embargo, no es que no haya nada. Aunque no puede haber ningún sistema omnicomprensivo del saber como verdad absoluta, el positivismo y el idealismo quieren obtenerlo a la fuerza o crearlo como posibilidad. Los dos advierten los límites; los enuncian, pero en una forma que de hecho quedan olvidados.

El *agnosticismo* del positivista era la declaración indiferente de que hay lo que es incognoscible, y que, por tanto, no me importa nada. En cambio, la *auténtica ignorancia filosófica* significa, además de la conciencia de los límites, la apelación a ganar,

por el camino de una aclaración de la libertad conseguida, lo que por el camino del saber objetivo es inaccesible o como si no existiera. Pero cuando el agnosticismo no sosiega y tranquiliza, porque la relación con lo incognoscible se convierte en estímulo y aguijón, entonces cesa el positivismo.

Para el idealismo, *lo real inconcebido y solamente empírico*, la impotencia o maldad de la mera naturaleza, eran un límite tan indiferente y sin interés como para el positivismo el no-saber. Pero donde la realidad como real no produce sosiego quiebra el idealismo, se abren las situaciones-límite y la posible «existencia» percibe su origen.

La *idea* tiene en el idealismo que se redondea y cierra como orientación en el mundo espiritual otra significación distinta para el filosofar que parte de la posible «existencia». Allí la idea *se cierra en sí misma*; aquí no existe, en definitiva, *por sí misma*. La idea que se cierra lleva al olvido la idea irruptora. En Hegel, ciertamente, cada círculo de una idea queda roto, pero al fin se redondea en un círculo de círculos que ya no es quebrantable, sino que significa la satisfacción y conciliación definitivas de todo ser. En cambio, para Kant, las ideas son tareas infinitas, ni forma ni sujeto; abarcan las dos significaciones, de ser principio metódico de la investigación y principio práctico de la acción, y con ello cobran asimismo realidad objetiva, aunque indeterminada, al llegar a ser fuerza en el sujeto, que en ellas y de ellas vive. Por tanto, en Kant queda rebasado el límite del idealismo. También para el positivismo brotan del acontecer natural tareas sin fin: pero mientras esta sinfinitud le sigue siendo indiferente, puesto que ya en el simple progresar encuentra satisfacción, la sinfinitud de las tareas conduce en el filosofar kantiano a la conciencia de que no es posible por la vía inmanente ninguna finalidad absoluta, y que el mundo, por tanto, *no se puede cerrar en sí mismo*.

A este cerrarse en sí mismo en una *pseudoarmonía de la existencia empírica*, concebida como ser, y al *abandono de lo ininvestigable*, conduce la absolutización del mundo en el positivismo y el idealismo. Pero los dos, en la creencia para ellos evidente de que existe un mundo unitario, cognoscible en la imagen única del mundo, *no son tan escrupulosos con su demostración*. En la forma de hipótesis o de sistema orientador en el mundo anticipan lo que, sin embargo, según su sentido, no es una meta posible. Si

la demostrabilidad es tomada rigurosamente, entonces se desmorona su bello mundo del cosmos único. Mientras que ambos rechazan como una subjetividad cualquiera la verdadera forma de participación de la verdad filosófica, la cual habla sin validez impositiva, en expresión evanescente, partiendo de esta actitud filosófica que los supera, se vuelve contra ellos mismos la prueba real allí donde es afirmada con validez general, y la renuncia a la prueba donde ésta es imposible conforme al sentido. Sólo irrumpiendo a través del positivismo y del idealismo se llega a vislumbrar definitivamente la posibilidad del filosofar.

4. ASCENSIÓN A LA «EXISTENCIA» COMO LÍMITE.—Positivismo e idealismo, como los polos de los grandes sistemas, muestran visiblemente el ser en su extensión y totalidad. Pero perdura el silencio del ser invisible y perturba la obra cuando pretende ser por sí misma.

En *el vuelo* con que se remonta el filosofar se trata de la meta. El filosofar pasa de lo positivo a la *idea*, por virtud de ésta a la *existencia*, de ésta a la *trascendencia*. El idealismo se queda detenido en la Idea. El positivismo ayuda, enterrando los fantasmas del idealismo, a preparar el trascender a la «existencia».

La ascensión está confiada al individuo en su situación; lo que alcanza está indisolublemente vinculado a su *peculiaridad*. Puede revestir la forma de algo general, pero su peculiaridad puede llegar hasta la excepción, que no es para nadie un camino, a lo más sólo orientación. Ni el positivismo ni el idealismo conocen lo peculiar, que destroza lo general, o lo discordante, que es un aviso fatídico para la consistencia de la existencia empírica en el sentido general en que la ven el positivismo y el idealismo. Por su parte, ninguna excepción puede ser demostrada como valedera contra lo general y el Todo.

Como existencia empírica, este ser sólo puede encontrarse a sí mismo en la posible *comunicación*, cuya esencia queda obturada para el positivismo y el idealismo. Para ellos sólo es verdad lo que liga a los hombres como entes de razón, abstractos e intercambiables; admiten, sí, la simpatía y la antipatía como sentimientos de carácter privado en cuanto que admiten una esfera de la vida anímica humana natural y variable, pero sólo como la realidad empírica, inesencial, de lo peculiar. Su sentimiento de que únicamente es verdad aquello de que debe quedar convencido todo el que lo comprenda o que liga a los hombres por virtud de su validez ge-

neral, sólo está relativamente justificado; y se vuelve equivocadamente contra toda manifestación de la comunicación existencial. La realidad de ésta es su límite, que no es accesible a la orientación intramundana, sino tan sólo a la aclaración de la «existencia».

SU VALOR FILOSOFICO

1. Al servicio del filosofar existencial.—Yo no puedo captar el mundo en el espejo y no puedo trasformarme en mundo, sino que sólo puedo aclararme a mí mismo para llegar a ser *en el mundo* lo que yo soy. Cuando la totalidad cerrada del mundo se ha roto queda la orientación intramundana.

Positivismo e idealismo son verdad cuando reciben impulso y limitación de un origen más profundo. No sólo son reales, sino que son en su relativización verdaderas potencias en la historia que nos es visible y en la propia conciencia de la existencia empírica. Sin positivismo no hay cuerpo, sin idealismo no hay espacio para una realización objetiva y sustancial de la posible «existencia». Esta apresa las fuerzas del positivismo e idealismo como orientación intramundana y las pone a su servicio. Pero mientras el ser como mera positividad es un ciego ser-cosa, como posible lenguaje cifrado es, para la «existencia», impulso de trascender; mientras que como mera idea está en camino de cerrarse en una forma rígida, es, para la «existencia», el espacio donde puede tomar forma perfecta en una aparición evanescente.

El carácter fijador del positivismo y el idealismo no significa que cualquier filósofo verdadero con su filosofía puesta bajo tales nombres quedaría definido por ellos. Dondequiera que yo penetre en una filosofía que se me presenta históricamente he de encontrar verdad. No hay en la filosofía la diferencia entre exacto y falso, salvo en particularidades, sino la de pensamiento original y pensamiento pensado, es decir, entre pensamiento existencial y pensamiento inauténtico. Así, el *idealismo* en los grandes sistemas, como expresión objetiva de una referencia trascendente, es decir, como metafísica, ha de ser concebido como la verdad vinculadora en la que una «existencia» se comprende como no existiendo desde sí misma. Así, el *positivismo* en formas poderosas, como expresión de una voluntad inexorable de conocer lo real,

es el impulso hacia las situaciones-límites en las cuales es donde únicamente me cercioro de mi ser: los grandes positivistas, aun sin comprenderse a sí mismos, prepararon una posible comprensión propia.

Sólo los *pensamientos desligados de la «existencia»* se convierten en la no-verdad que hemos caracterizado como positivismo e idealismo. Esta no-verdad se patentiza cuando se ha traducido, partiendo de los orígenes, en una cultura en forma del saber inmenso y asimilable que transmite lo que el filosofar y el conocimiento pretéritos han dejado como objetividad.

2. CULTURA COMO VALOR Y FRACASO.—Se llama cultura la orientación intramundana del individuo que éste ha conquistado por la adopción de las categorías y métodos trasmitidos de la investigación, de los contenidos del saber y de las imágenes ya constituídas del ser. El positivismo y el idealismo son como los polos de la orientación intramundana en el perímetro, posible en cada caso, de la cultura. No se puede saltar fuera del mundo puesto que yo sólo por virtud del mundo soy real. Si bien la máxima amplitud de la cultura no convierte al individuo en «existencia», sino que solamente crea las condiciones para su realización, sin embargo, una cultura escasa significa un perímetro de existencia empírica análogamente angosto para la «existencia».

La cultura es la «conciencia en general» convertida en existencia empírica real. El hombre culto no ve el mundo y las cosas caóticamente ni aisladas, sino en determinada perspectiva articulada. No actúa conforme a los principios mecánicos de la inteligencia sino partiendo de la sustancia de una idea impersonal.

La cultura existe *teóricamente* como la posesión y herencia de formas de pensar y posibilidades de saber, y *prácticamente* viene a ser como la segunda naturaleza de la actitud y de la acción correspondiente al tipo de un ideal vigente históricamente.

En sentido *positivista*, la cultura es el conocimiento de realidades, pero en la forma de un saber fundamentado en el cual yo sé cómo sé y por qué sé y lo que no sé. La cultura se manifiesta en el poder preguntar, el cual, en el caso concreto, puede penetrar, mediante el saber adquirido, en el fondo de las cosas y asuntos. En ella hay sentido para el conocimiento impositivo, la positividad de los hechos, la posibilidad de producir. En sentido *idealista*, la cultura es estar henchido de figuras e imáge-

nes como participación en totalidades. En ella hay sentido para las ideas indemostrables empíricamente y la facultad de formar partiendo de ellas proyectos intuíbles en el mundo. Hace posible una comunicación entre los cultos; la cual se realiza más allá de lo impositivo en el contenido de una existencia mundana. Como polo *positivista*, significa la cultura el poder técnico como dominación idónea de las cosas que se me presentan y el poder filológico que es la condición del verdadero comprender. En el polo *idealista*, se realiza esta comprensión en un mundo espiritual interior y se convierte en un poder creador desde el arte de una terapia médica hasta la producción de obras y la acción útil.

La cultura es el suelo que todo individuo ha de conquistar y cultivar de nuevo. Su impresionante orden es la condición para la claridad de la «existencia». Es el campo del trabajo cotidiano. Pero la cultura sería lo último solamente si el mundo, en sentido de existencia empírica, fuera también lo último. Pero si el mundo no es esto, entonces la cultura no es lo que me envuelve, sino lo que he de dominar.

Originariamente la cultura es creadora; después, es cultura ya gastada e inerte, por último la «existencia» la traspasa y rompe. Esto ocurre cuando la cultura se asienta sobre sí misma tan sólo. Sólo al perderse la «existencia» cobra el mundo un ser absoluto. Entonces puede originarse *una verdadera vida de la cultura en sí*, una vida que, por estética no compromete en el sentido de que en ella sólo importa la intuición de la plenitud constantemente nueva del ser objetivo, y de que la constitución de la forma rotunda, cerrada, de todo tiene la primacía, y no permite el ser-en-sí-mismo. Lo que va contra esta cultura, la gravedad de una decisión, la destrucción de la forma, la consecuente continuidad de un individuo, la problematización de toda clase de objetividad, la excepción, el azar y el capricho, lo que es forma posible de manifestación de la «existencia», no puede ser más que rumbo y giro fútil y sólo negativo de la existencia elemental de un individuo.

En la vida filosófica, la cultura es un bien que ha de ser acrecido, multiplicado. En ella, el todo es el criterio para la comunicación de la «conciencia en general». Sin embargo, es relativa en cuanto a la fijación de límites por virtud de la «existencia» que la rebasa. En verdad, cuanto más rica es la cultura, tanto mayor es la posibilidad existencial. Pero la realidad existencial, sólo allí donde la cultura es más que cultura en cada uno de sus miembros,

es transparente como contenido de la «existencia». La tensión de la «existencia» aumenta con el perímetro de la cultura. Mientras que en el estado primitivo se puede tener una «existencia» irreflexiva en la seguridad natural, late en la elevada cultura la tendencia a la disolución de la «existencia», pero al mismo tiempo reside en ella la condición para elevarse a una decisión más clara.

3. Quedan dos caminos.—En un principio la ciencia quebrantó la autoridad, la tradición, la revelación, convirtiéndose en el instrumento del hombre asentado sobre sí mismo. Después la ciencia se hizo absoluta como positivismo e idealismo y cayó en crisis. No rindió lo que al comienzo parecía prometer: concepción del mundo, afirmación de valores, conocimiento de la meta. Afirmando más de lo que podía afirmar, se traicionó a sí misma y, como cultura, se alejó del ser. De la crisis así originada salen dos caminos: O *volver a la autoridad* y revelación, a la comunidad del Todo y de lo general, que entonces, a fuer de queridos, ya se van convirtiendo en otra cosa, distinta de la que eran antes de ser puestos en cuestión, a saber, faltos de la fecunda tensión de la auténtica «historicidad», una imposición exánime; o bien, *seguir adelante hacia el filosofar*, el cual puede despertar en la existencia empírica la posible «existencia» —que es lo único que importa—, seguir adelante hacia la libertad en una relación trascendente, sin saber adónde va.

CAPITULO QUINTO

ORIGEN DE LA FILOSOFIA

En las múltiples respuestas que se dan a la pregunta de qué es la filosofía no se escucha un criterio objetivo. Pues la filosofía se crea en cada caso a sí misma su concepto; no está subordinada a una norma. Si sé lo que es filosofía es por razón de que vivo en ella, pero no lo sé todavía por una definición. En el lugar de la sistemática en que ahora estamos tiene sentido buscarla, meditando sobre la filosofía *en el mundo como realidad espiritual*; entonces, por los caminos que conducen a la filosofía (los de la orientación intramundana) estamos dispuestos a entrar en su vestíbulo (como aclaración de la «existencia» y metafísica), pues su santuario está sólo en el hombre individual «existente», no como producto objetivo de tal o cual obra.

La filosofía, la cual no puede terminarse en una orientación intramundana completa, no es solamente el saber de los límites sino la *conciencia del ser a partir de otro origen distinto*. El origen, que, por su parte, no es saber sino que se aclara en los modos del pensamiento filosófico, se hace sensible en el mundo en las manifestaciones de la vida espiritual. En la orientación intramundana filosófica tratamos ya de encontrarnos con él, aunque no todavía de penetrar en él aclarándolo. El origen es, por encima de todas las rotundidades del saber, *concepción del mundo*. Se encuentra más allá de la cognoscibilidad en la tensión entre *creencia* e *incredulidad*. Por encima de las esferas de la realidad espiritual de la existencia empírica es lo *uno*, en donde radica su incondicionalidad.

CONCEPCION DEL MUNDO

En el mundo espiritual, las filosofías se presentan como concepciones expresas del mundo, que se convierten en objeto de es-

tudio para la ciencia del espíritu. Pero con ello se patentiza en seguida que se sustraen en su médula a la posibilidad de ser investigadas por el hecho de que en el mundo son más que mundo.

1. SENTIDO DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO.—El *término* «concepción del mundo» (intuición del mundo) tiene un sentido indeterminado y equívoco. La *concepción* del mundo parece referirse al mundo como un todo, tal como se convierte en imagen; el *intuir* contiene también un momento activo en el sentido del modo y manera cómo yo intuyo. Así, pues, parece que existe la posibilidad de muchas imágenes del mundo y muchas maneras de intuir y concebir el mundo. O bien aparece como una o como la unidad, en la cual todas ellas son como miembros que deben ser verdad o bien hay varias verdades. Si hubiera una multiplicidad de concepciones del mundo que se excluyesen mutuamente, debiendo ser verdad todas, entonces tendría que regir un concepto de verdad, distinto del que pensamos en la verdad de validez general de las ciencias.

Lo que se piensa bajo el nombre de «concepción del mundo» significa, en efecto, más que saber. En ella estriba lo que también se contrapone a ella como *concepción de la vida:* la manera cómo el individuo valora las cosas, aquello que le importa perentoriamente, lo que para él sólo tiene una significación relativa y cómo, a consecuencia de todo esto, se comporta y obra. La *concepción* del mundo es el principio expresado en forma general de esta valoración, de este comportarse, de este obrar.

En las palabras «concepción del mundo» se apunta, en definitiva, también a la interior actitud hacia aquello que ya no es mundo y que, en el pensamiento teorético, acaso es y acaso también no es nada más que creído, pero que significa el ser en absoluto, el fundamento de todo aquello en que, lo que como ser-mundo desaparece, puede ser propiamente: la *trascendencia.* Aquí parece de nuevo posible creer y pensar lo más diverso o no creer en absoluto.

La concepción del mundo («Weltanschauung», esta palabra específicamente alemana), embotada por el uso cotidiano, originariamente posee un contenido infinito, que abarcando indeterminadamente un todo, se sabe como lo incondicionado de una vida y, sin embargo, al mismo tiempo, se sabe con otros que por su parte también tienen su propio origen.

2. Consideración y ser de la concepción del mundo.—Las concepciones del mundo se pueden *considerar* desde fuera en la orientación intramundana; se puede bosquejar su multiplicidad en sus posibilidades, pueden deducirse sus luchas partiendo de los conflictos implicados en sus consecuencias. Teóricamente se puede confiar en abarcar con la mirada todas las posibles concepciones del mundo en cuanto que se las puede presentar y dejar elegir al otro. Pero de ese modo no se enuncia una concepción del mundo, sino que tenemos una *teoría de las concepciones del mundo*. Pero el hombre no es un ser que lo sabe todo y que en toda manifestación o forma de concepción del mundo pudiera penetrar, a su vez, como existente; el hombre *está* ya, por fuerza, cuando lo piensa seriamente, en *una* concepción del mundo, desde la cual lo ve todo y que es para él la única verdadera; no puede abarcarla porque nunca está terminada y nadie puede contemplarla desde un punto de vista exterior, pues sólo es real donde ella se realiza actualizándose a sí misma partiendo del propio origen. Por esta razón, las concepciones del mundo nunca son consideradas como lo que son cuando el hombre vive y está en ellas. Concepciones del mundo en plural ya no son verdadera concepción del mundo. Se las concibe como posibilidades pero se deja escapar su médula, que no se puede asir en la comprensión.

Así, pues, o bien se está, contemplativamente sin una concepción del mundo, tomando las concepciones del mundo y orientándose en ellas como productos espirituales, concediendo a todas y cada una de ellas su relativo derecho, y por falta de una propia realización, no se sabe realmente lo que es concepción del mundo; o bien se está *en un lugar*, al cual no se le reconocería como uno entre otros muchos posibles, salvo en el estado de tolerancia comunicativa con el Otro.

La *teoría de las concepciones del mundo*, que no puede penetrar hasta el fondo de una verdadera concepción del mundo, no hace más que esbozar imágenes por virtud de la endopatía estética o mediante construcciones lógicas. La *concepción del mundo*, que para sí es realmente la única, entra en comunicación con las otras mediante lucha, comprensión o discusión; al aparecer incompleta en el tiempo se pone en movimiento y trata, al encontrarse con las otras, de buscarse a sí misma desde su propio fondo.

En cuanto la concepción del mundo es enunciada, necesariamente lo es en la *forma de lo general.* Aunque «históricamente» su fundamento en esta situación pertenece incondicionadamente a un hombre, cobra una expresión objetiva por razón de que la situación y el hombre se convierten en algo relativamente general, puesto que los hombres son afines, viven en la misma situación, en un mundo común. Cuanto más amplio sea el mundo, cuanto más ilimitado sea el horizonte, cuanto más toda existencia empírica humana, históricamente accesible, co-ingrese en este mundo, tanto más —podría parecer— deberíamos acercarnos a la concepción del mundo única, verdadera y general, en la cual la imagen del mundo sería la única exacta, la incondicionalidad sería la del hombre en general, la trascendencia la única verdadera.

Pero al ser *enunciada* en general, la concepción del mundo se convierte en seguida en objeto para la consideración, la cual la reconoce como una concepción posible. Reconocerla como una de las concepciones posibles es lo mismo que relativizarla. Si ella es posible, también otra lo es. Si yo la enuncio, entonces, desde el punto de vista de una consideración, quedo, con lo expresado, *subsumido* en un tipo. La mera consideración se las da de dueña de la cosa, me pone una etiqueta; yo soy romántico, idealista, realista, materialista... pesimista, optimista. Pero la mera consideración no entra en comunicación conmigo. En cuanto que clasifica lo expresado no responde.

Ahora bien, yo soy siempre las *dos cosas:* yo mismo, que desde su fondo se expresa buscando y pretendiendo claridad, y yo como contemplador que considera todo lo expresado como hecho y sentido. A ninguno de los dos renuncio.

3. Relativismo, fanatismo, insustancialidad.—Hoy la consideración contemplativa ha cundido tanto que se la conoce como relativismo universal: Todo tiene valor desde un punto de vista; éste se puede señalar; yo puedo ocuparlo y cambiarlo; no tengo más que estar cómodamente en todos los puntos de vista comprendiendo, pero sin quedarme en ninguno. La libertad está en la posibilidad de cambiar a voluntad el punto de vista.

El resultado de todo ello sería: *yo ya no soy mi mismo.* Si alguien me quiere aprehender, ya soy otro; yo puedo *defenderlo todo y refutarlo todo.* O, por el contrario, me espanto ante la insustancialidad, me pongo en un solo punto de vista y me hago

fanático. Pero entonces tampoco soy yo mismo, sino que me aferro rígidamente a la identidad con mi punto de vista como un lugar que se puede fijar objetivamente en el mundo: por ejemplo, el punto de vista sociológico al absolutizar la clase y profesión; el lógico, al absolutizar una categoría; el psicológico, al absolutizar un tipo caracteriológico.

Pero si, en cambio, doy de lado el relativismo que lo fluidifica todo, así como esa rígida estrechez, para ser mí mismo desde el propio origen, entonces pierdo, con aquellas formas de generalidad, más que nunca todo ser. Pues entonces me encuentro en el vértigo del capricho y del azar: yo vivo, yo gozo, yo sufro, hoy esto, mañana aquello. Sin término y siempre otro, me encuentro hasta vitalmente cansado y ante el aburrido vacío de la falta de sensaciones, pues yo no llego a ser yo mismo cuando hago pedazos lo que es general.

4. Punto de vista y mismidad.—Puesto que la concepción del mundo, vista como objetiva, ya no es ella misma, no parece posible que yo, a pesar de considerar todas las concepciones del mundo, llegue a ponerme en contacto nunca con una, porque yo nunca aprehendo la verdadera concepción, sino que tomo por ella misma la forma general con que se exterioriza. Cuando en tan amplio horizonte se me presentan las concepciones del mundo como posibilidades para *elegir* entre ellas, advierto que esta *elección* no es precisamente una elección incondicionada. Pues si quiero atenerme a la objetividad de lo que es *general* en las concepciones del mundo, entonces quiero asimilármelas *todas*. La «teoría de las concepciones del mundo», que las relativiza, suministra una multiplicidad en la cual yo no quisiera prescindir de ningún miembro o bien proporciona una única concepción del mundo, desde la cual todas las demás son caracterizadas como falsas desde un punto de vista sólo psicológico o sociológico. Sería engañarme que yo pretendiera hacer una verdadera elección entre generalidades enunciadas objetivamente. Pues frente a lo general en su verdad sigo confrontándome yo y experimento la exigencia de la síntesis en una totalidad. Allí donde conozco un punto de vista *como* punto de vista, éste ya no es mi concepción del mundo; cualquier otro punto de vista, que yo conozca, es también en alguna manera posible para mí. Pero el profundo origen se sustrae al conocimiento cuando se le conoce como punto de vista: La elección no

es incondicionada más que como *«histórica»* ; es una elección concreta en esta *situación.* Yo soy en la situación histórica cuando me identifico con una realidad y su insondable problema. Yo no puedo estar en todos los lugares, sino que yo tengo que estar por completo en alguna parte para estar en general. Pero este lugar no es un punto de vista general. Yo no puedo pertenecer más que a un pueblo, yo tengo sólo un padre y una madre; yo amo sólo a una mujer, pero en cada caso puedo hacerles traición. Al que considera estas circunstancias le parece que hay otras posibilidades: ¿Por qué no había de pertenecer a otro pueblo, si el rostro de mi pueblo, desfigurado y falso, me parece extraño? Yo no quiero reconocer a mis padres como míos, no es mi culpa que sean así. Me he engañado en mi amor o su apasionamiento se ha disipado: yo puedo todavía querer a otra mujer. La vida es tan rica, que siempre ofrece nuevas posibilidades, siempre crea otras nuevas realizaciones. Todo esto parece evidente. Pero así es como habla la consideración que se convierte en tentación. Pero si bien posee su verdad cuando se orienta en el ámbito de lo general, en cambio me vacía el corazón del verdadero ser para que yo pueda, a mi vez, llegar a mi ser. Yo me traiciono a mí mismo cuando traiciono a los demás, cuando no estaba resuelto a aceptar sin condiciones mi pueblo, mis padres, mi amor, puesto que yo, sin embargo, me debo a ellos.

La *identificación de mí mismo con el lugar de la realidad en que estoy,* aunque es la expresión de mi ser, se falsea cuando se la toma violentamente como una cosa meramente pensada en su consecuencia externa. Si yo me decido a una tarea, y si estoy en desacuerdo con mi realidad cuando me sobreviene fatalmente lo que visto desde fuera parece que no realiza la propia identificación, entonces ésta acaso pudiera realizarse precisamente de ese modo, interiormente, sin objetividad, sin expresarse. En cuanto se expresa, es una concepción del mundo general; pero la propia identificación como origen no se puede aprehender adecuadamente en esa generalidad. Es como concepción del mundo, por esencia anónima, la fuente misma del filosofar.

La concepción del mundo como la *claridad del origen de mi mismidad que se manifiesta* por medio de lo general *no queda agotada con lo general.* Por el hecho de que el ser-sí-mismo realizado «históricamente», no es sólo un caso especial de lo general, acaso puede también romperlo, la concepción del mundo no

puede ser algo estable y acabado. Pero esto no obsta para que una vez expresada pueda darse, en cada caso, por lo general como una totalidad. De este modo la concepción del mundo se hace producto espiritual, pero sólo como un paso. Pues, de hecho, es algo que se busca a sí mismo y, por tanto, inquieto, que nunca entra suficientemente en la consideración general de las posibilidades y tipos de concepción del mundo.

Por esta razón tampoco es para sí misma una posibilidad cognoscible junto a otras posibilidades. Para ninguna consideración, ni aun para la consideración propia, hay un punto de vista exterior desde el cual sería visible. El mundo como realidad empírica es, en verdad, abarcable desde un imaginario *punto de vista exterior*, la conciencia universal «en general». Pero el mundo, como la incondicionalidad del hombre que existe por sí mismo, no lo es. *Se está dentro, o no se ve.* Pero si se está dentro se está frente a otro dotado de otras incondicionalidades, a las que no se aprehenden como sí mismas, y con las cuales, poniéndose en cuestión y puestas en cuestión, se lucha, comunicándose, hablando y siendo hablado, pero sin considerar, explicar y clasificar.

El límite de la orientación intramundana es la concepción del mundo, la cual ya no es investigable, aunque es real para sí misma; ella es el *origen* del filosofar.

CREENCIA E INCREDULIDAD

La médula de la concepción del mundo es la creencia. Incapaz de ser objeto de un saber adecuado a ella, es el origen, el cual se percibe en el límite de lo cognoscible como conciencia de la verdad incondicionada.

Es imposible encontrar la verdad únicamente por medio del pensamiento. El pensamiento, como tal falto de fundamento, cuando aprehende la verdad está henchido de algo distinto del pensamiento. Si esto es la realidad de la existencia empírica hablamos de la evidencia con la cual es reconocida, pero no de la creencia, pues aquélla es una imposición vital. Si eso otro es el ser, que ni es palpable ni puede ser demostrado como existente, sino que tiene que ser libremente experimentado por virtud del ser del sujeto pensante, entonces se puede decir: lo que se hace claro en el pensamiento, sin ser, a su vez, sólo pensado, es algo creído.

La creencia no se puede conseguir mediante argumentos ni demostrar por hechos; sólo se puede pensar partiendo de ella misma o en dirección hacia ella.

Es posible entrar en contacto con el origen en la consideración contemplativa porque la *creencia* se expresa y la *incredulidad* se opone a ella expresándose: ambas están en combate visible, en el cual son accesibles a la observación, cuyas constataciones, en verdad, nunca atinan con la esencia, pero remiten a la fuente del filosofar.

No hay para la creencia, en tanto se comprende y expresa pensando, nada en que no sea posible una *duda*. Por virtud de la duda queda puesta en cuestión la creencia, al principio evidente; únicamente la creencia que se afirma en ella es verdaderamente creencia. Esta se hace consciente al ser puesta en cuestión, se asegura en el combate y sólo entonces queda verdaderamente decidida. La creencia que quedó sin decisión no era más que posibilidad. Puesto que la creencia está ligada a la duda, pero ésta también pudiera decidirse por la incredulidad, así también existe creencia cuando hay incredulidad. Así como la creencia tiene la incredulidad por condición, la incredulidad, a su vez, sólo existe en relación con la creencia que niega. Si en la creencia cesa la incredulidad, entonces desaparece el acicate; la creencia, que ya no tiene que probarse, se adormece; sólo la creencia que puede ver la incredulidad de forma que ésta sea para ella incluso una posibilidad, es una creencia real. Asimismo, la incredulidad que ya no combate a ninguna creencia vuelve a sumirse en el letargo de la conciencia, donde dominan las evidencias incuestionables de la existencia empírica y cesa la tensión de creencia e incredulidad. Estos son los polos del ser-sí-mismo. Donde cesa su contraposición termina también el filosofar; y esto le acontece tanto a la creencia como a la incredulidad. Las evidencias que predominan en la existencia empírica son ciegas por incuestionadas. Por virtud de la interrogación entran en el proceso de la autocomprensión. El filosofar crea la situación en la que es posible decidir con plena conciencia sobre aquello que soy; una decisión basada sólo en la creencia.

1. Ejemplos de incredulidades formuladas.—Cuando se pone ante los ojos la incredulidad en la consecuencia de sus afirmaciones se hace visible por contraste la creencia que, inversamente, sólo por virtud de la incredulidad posee su certidumbre.

Donde los hombres han pensado sistemáticamente, se ha manifestado la incredulidad formulada: en la India, en el judaísmo antiguo, en la antigüedad griega, en el mundo moderno. El hecho de que haya surgido la incredulidad reflexiva en épocas tan alejadas entre sí muestra la verdad general, ahistórica que en ella existe. Es una situación tan general de la existencia empírica aquella desde la cual se ha pensado la incredulidad, que la particularidad histórica de sus manifestaciones no es más que una vestidura ocasional que se modifica.

En la India, el escepticismo está vinculado al nombre de *Carwaka.* Esta añosa teoría, conocida por los informes de sus contrarios y por un drama, ha sido, a través de los milenios, un producto de la cultura, y ha permanecido idéntica: nosotros sólo conocemos mediante la percepción. Todo saber por virtud de la autoridad y por deducción ha de ser rechazado. No hay más que la materia en el sentido de los cuatro elementos visibles. El alma procede de la combinación de los elementos materiales, como la fuerza embriagadora procede de la mixtura de ciertas sustancias. No hay un alma separada del cuerpo, puesto que no es visible. No hay, en absoluto, cosas suprasensibles. Con la muerte se ha terminado todo. No hay más que el goce de este mundo; solamente los necios pueden dejarse engañar por libros mentirosos y alimentarse de esperanzas. El placer en los brazos de una mujer hermosa es mejor que la mortificación del cuerpo por la mendicidad, el ayuno, la abstinencia y el fuego del sol. La cordura consiste en gozar las alegrías tan libres de dolor como nos sea posible. No hay que renunciar al pescado porque tenga espinas. El ser supremo es el rey al que se puede ver y oír. La política lo decide todo. En cambio, los Vedas sólo contienen charlatanerías estúpidas. Los sacrificios no sirven más que para provecho de los brahmanes, que los realizan a cambio de dinero.

Parangonable a este modo de pensar, aunque no idéntico, es el *Eclesiastés*: «¿Qué gana el hombre con todos sus esfuerzos...? No negué a mis ojos ninguna cosa que desearan...; híceme de cantores y cantoras y los deleites de los hijos de los hombres; mujeres en gran número... Pero cuando miré luego todas mis obras... y allí encontré que todo era correr tras el viento... en la mucha sabiduría hay mucha desazón y quien añade ciencia añade dolor... Miré todas las cosas que acontecen...; no hay nada nuevo bajo el Sol...; no hay memoria de lo que precedió... También morirá el sabio

como el necio. Aborrecí por tanto la vida... porque el suceso de los hijos de los hombres y el suceso del animal, el mismo suceso es... ni tiene más el hombre que la bestia... ¿Quién sabe cuál es el bien del hombre en la vida, todos los días de la vida de su vanidad, los cuales él pasa como una sombra?... No seas demasiado justo... ¿Por qué quieres destruirte?... No hagas mucho mal ni seas insensato. ¿Por qué quieres morir antes de tu tiempo?... Por tanto alabé yo la alegría; que no tiene el hombre bien debajo del Sol sino que coma y beba y se alegre... Y vale más un perro vivo que un león muerto.»

El *Eclesiastés* se diferencia del *Carwaka* por su cólera. Su actitud es la *indignación* nacida de la creencia desengañada. No se satisface con el placer. Conoce el dolor de saber y el tormento del no-saber. Ve el mismo destino para el justo y el injusto. El aguijón de esta incredulidad ya es *creencia posible*. La doctrina del *Carwaka* persistió largo tiempo en el goce tranquilo de un epicureísmo hindú. La incredulidad del *Eclesiastés*, sin embargo, es un elemento en el proceso de la creencia del Antiguo Testamento. Esta posibilidad indujo a un creyente a adiciones que lo atenuaban, y en esta forma el texto pudo formar parte de la Biblia.

La incredulidad filosófica *griega* desarrolló con la máxima claridad tres temas:

La *verdadera realidad* consiste en las últimas *partículas materiales* diferentes por su tamaño, forma, posición y movimiento. Todo está formado por ellas y en ellas se descompone todo. Por tanto, todo no es más que manifestación aparencial de esta verdadera realidad, la cual desarrolla sus infinitas combinaciones por inexorable necesidad y azar (Materialismo).

Lo que importa es el placer. Gozarlo el mayor tiempo posible y con la mayor pureza exige reflexión. No todo placer es bueno. Por esta razón, el valor del placer se calibra, primero, por su duración: el placer sensible se embota rápidamente, trae consigo periódicamente cansancio y hartura; por tanto, los placeres espirituales son los preferibles; en segundo lugar, el placer se valora teniendo en cuenta el mal que produce. Una teoría que evalúe por cálculo el placer, es la reguladora de la vida (Hedonismo).

No hay verdad, o hay una verdad, sí, pero nosotros no podemos conocerla; o podemos conocerla, pero no comunicarla. No hay derecho; derecho es lo que yo puedo; la arbitrariedad del poder

es lo que decide. La moral es la invención de los débiles (Escepticismo).

A esta dogmática, que todavía persiste en ciertas afirmaciones, el pensamiento antiguo opuso un escepticismo acabado, absoluto, que evita toda afirmación, incluso la afirmación de que no hay verdad. Este escepticismo reconoció, no sólo formalmente, que una afirmación negativa sobre la verdad se incluye a sí misma, y por tanto, tampoco puede ser verdad; por esto se limitó, no sólo a persistir en el intento de abstenerse de juzgar, a oponerse a juicios equivalentes como contradictorios y afirmar solamente que esto me parece ahora así. Más bien concibió este modo de pensar como *forma de vida:* la completa abstención de juicio tiene, por consecuencia, la tranquilidad del alma; conduce a la aceptación de una vida, nacida de la coacción equivalente de las situaciones y conforme a la constitución psicofísica de la propia existencia empírica. Estos escépticos se atienen a lo que aparece tal como aparece. Viven, puesto que confiesan no poder estar completamente inactivos, sin opiniones: la coacción de las circunstancias muestra el camino a la alimentación por virtud del hambre; a la bebida, por virtud de la sed; la tradición de la moral y de las leyes obliga por costumbre a admitir la piedad en la vida como un bien y a la impiedad como un mal.

Este escepticismo es de enorme consecuencia lógica y penetrante evidencia. No hay en él ya más punto fijo que la independencia en la abstención de toda afirmación y la tranquilidad de alma de la completa indiferencia; todo lo sustancial es aceptado sin participar en ello. Es una renuncia a la acción positiva como decisión, al tiempo y al futuro: un mero existir de aquella manera puntiforme, una vida en este rico mundo circundante, pero al mismo tiempo un no estar en él, puesto que todo es inesencial.

Mediante la actualización de las afirmaciones y argumentos de la incredulidad obtenemos ciertas percataciones de carácter general.

2. El inevitable resto en la incredulidad formulada.—La conciencia humana *no puede por menos que afirmar algo absoluto,* aun cuando no quiera. Hay, por así decir, un lugar inevitable de lo absoluto para mí. Si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto. La consecuencia de la incredulidad formulada no es, evidentemente, expresar el contenido caótico y cambiante de la incredulidad inconsistente,

sino expresar ciertos absolutos reducidos a la más extrema indigencia: La actitud de la *ataraxia* es la tranquilidad impersonal como independencia puntiforme y sin contenido. La *materia* es la afirmación dogmática de lo sensible o del substrato de lo sensible como un objeto absoluto. El *placer* es la mera forma del sentimiento positivo, independiente de todo contenido o reducido al placer sensible. En todos estos casos, lo absoluto es la *abstracción de algo formal que no puede existir como real en ninguna parte.* La ataraxia es la formalización y, por tanto, la congelación de la libertad; la materia es la desrealización de la existencia empírica despojada de toda la plenitud y riqueza de la facticidad, y el placer, como puramente sensual, no puede jamás realizarlo un ser humano por entero.

La incredulidad formulada se convierte en un *mínimo de creencia.* Pero es creencia *dogmática.* Sus tres direcciones forman, cada una, un grupo sistemático: éste formula dogmáticamente el mínimo pensable de la objetividad de las cosas (materia), el mínimo de la subjetividad psicológica que es vitalmente necesario para la ejecución de las valoraciones (placer); por último, en el escepticismo, la relatividad de todo lo objetivo y subjetivo, para conservar una «existencia» imperturbable en la paz sobre nada.

3. Argumentos contra la incredulidad formulada.—Contra las formulaciones racionales pueden aducirse argumentos racionales que muestran, en cada caso, la imposibilidad de sostener la absolutización:

Contra el *materialismo*: Partiendo de la materia no se puede concebir la conciencia ni el alma; la materia no es todo.

Contra el *hedonismo*: No hay placer en general. Yo aspiro de hecho al contenido que me produce placer. O bien el hedonismo responde a la pregunta por la clase de placer con algo material, el placer de los sentidos. Contra ello puede objetarse: ese placer es un mínimo, en cuya realidad inmediatamente hay más que el placer sensible. O bien el hedonismo responde formalmente: el placer que dura más, y que tiene por supuesto y por consecuencia el mínimo de dolor; es decir, que abre una cuenta o balance. Contra esto se puede decir: No hay una medida para las diferencias de nivel del placer (satisfacción, felicidad, beatitud), pues la diferencia no es concebible como placer, sino sólo como contenido; la cuantificación fracasa.

Contra el *escepticismo*. Este afirma: O bien que no hay nin-

guna verdad, pero entonces reconoce, por virtud de su juicio expresado de hecho, por lo menos la forma de verdad que contiene este juicio negativo; está en un círculo que contradice racionalmente al que afirma racionalmente. O bien el escepticismo se abstiene de toda afirmación decisiva; entonces, comoquiera que no afirma nada, es irrefutable. Pero el que nada afirma se abstiene de la comunicación y es como si no existiera. Para la ataraxia deben ser indiferentes todos los contenidos; pero el que la sostiene inmediatamente demuestra, sin embargo, por virtud de su acción y en cualquier parte, lo contrario.

Estas refutaciones del resto positivo que hay en la incredulidad formulada no son, a su vez, más que *negativas*. Descubren las dificultades que existen en las afirmaciones de la incredulidad y las refutan. No satisfacen; no hacen más que liberar de la presión que aquellas afirmaciones pudieran crear, cuando se las tiene por indefectiblemente exactas, puesto que estas refutaciones no toman posición ninguna y se mueven sólo en el terreno de la argumentación. La creencia tiene un origen distinto que las argumentaciones.

4. Fecundidad de la incredulidad.—Pero la incredulidad formulada no se liquida atacando sus afirmaciones absolutas. En todos los campos ha mostrado su fecundidad.

El *materialismo* ha creado, por virtud de sus teorías del ser, los supuestos para el conocimiento de un mundo accesible al conocimiento exacto de la investigación experimental y dominable técnicamente en la medida en que es investigable. Aun cuando el conocimiento natural y el dominio de la naturaleza se han realizado históricamente, en buena parte, partiendo de otros motivos de creencia, el materialismo, sin embargo, es ámbito permanente; el conocimiento de la realidad padece donde interviene cualquier otro principio. La esencia de la incredulidad es tener por absoluto el mundo, y precisamente por virtud de la incredulidad humana éste se ha hecho tributario del hombre.

El *hedonismo* está justificado contra aquellas abstracciones de la vida que sustraen a ésta todo su presente. El placer del instante vital es, ciertamente, un mínimo, pero aun así es infinitamente más que la nada de lo imaginario, el cual, a fuer de simplemente pensado, no se convierte en presente y actual. No se puede impugnar al hedonismo el derecho de restablecer la vida allí don-

de se ha olvidado que lo que es tiene que estar presente como dolor y satisfacción para ser en definitiva.

El *escepticismo* es fértil ya al convertirse en acicate crítico en toda investigación particular; entonces se convierte en escepticismo metódico en el sentido de crítica que, por virtud de la duda, trata de encontrar lo justo y exacto. Pero como concepción del mundo no se hace fértil sino por virtud de la expresión racional de la racional desesperación: ninguna verdad en forma de juicio es absoluta. Esta tesis, como aguijón de la creencia, evita que se pudiera tener por verdad absoluta el conocimiento objetivamente impositivo. El escepticismo suscita entonces la posibilidad de la creencia, ciertamente no la creencia misma todavía. Mientras la duda metódica no era más que un camino para un conocimiento particular, en este caso el escepticismo se convierte en una relativización nunca terminada de todo acabamiento y perfección en la existencia temporal. De este modo se impide la deificación de cualquier finito, dejando libre el espacio para la creencia como principio de la posible «existencia». El escepticismo queda conservado en la conciencia al sublimarse en una «existencia» abierta a la trascendencia: ante ella todo es nada.

5. La creencia dentro de la incredulidad y la incredulidad dentro de la creencia.—La incredulidad no sólo es fecunda. Incluso es, a su vez, una creencia: *como fuerza de la independencia en la dignidad de poder prescindir de todo.* La incredulidad formulada enuncia lo que ella era; pero el que la expresa, si habla sinceramente, está al mismo tiempo de modo inconsciente más allá de ella.

No se puede negar que hay hombres que, con tranquila serenidad, miran de frente a la muerte, que utilizan impasibles todas las formas de la incredulidad para vivir intangiblemente tras ella una existencia originariamente noble. La creencia en aquella independencia puntiforme permite desarrollar una vida que puede ser vista como una tranquila felicidad en toda necesidad y apuro. No es cierto, como se quiere afirmar, que el hombre que no admite la creencia esté endurecido; que quien no siente angustia ante la muerte olvida la muerte; que todo hombre en la hora de la muerte vuelve medroso a la creencia. Tampoco es verdad que esta incredulidad haga inmoral al hombre, si bien sustrae a sus acciones todo patetismo y no les atribuye ningún valor de consideración.

Pero la creencia dentro de la incredulidad sólo puede dar una vida tranquila, pero no hacer experimentar la vivencia de la «existencia»; permanece dentro de sí. A lo intemporal le falta acicate e impulso. Históricamente infecunda, la incredulidad es el refugio, como actitud, si yo detengo el mínimo de creencia en el límite en que ya se disipa. Es fecunda porque conserva la posibilidad de volver a enardecerse, si la existencia temporal se me hace nuevamente real para mí. Pero cuando la incredulidad se hace dogmática parece desvanecerse también la posibilidad. Escépticos, epicúreos y materialistas provocan nuestra estimación cuando los vemos en su esencia y sus cimas. Pero aún para ellos puede valer algo de la frase de Goethe cuando decía que, en el conflicto de la creencia y de la incredulidad, todas las épocas en las cuales predomina la creencia son brillantes, exultantes y fértiles para los contemporáneos y la posteridad; pero, por el contrario, todas las épocas en las cuales la incredulidad sostiene una mezquina victoria desaparecen, porque nadie puede afanarse en conocer lo infecundo.

Ahora bien, parecen haberse originado las siguientes posiciones contradictorias:

En la incredulidad existe la creencia como el residuo de positividad en la independencia puntiforme, dando con ello un sostén a la vida, aun cuando no pudiendo ya desarrollarse fértilmente. Pero en la incredulidad hay todavía otra creencia en forma de negatividad agresiva, la cual concurre a conquistar una creencia; la incredulidad posee nueva fecundidad.

En la creencia hay incredulidad. Pues sólo es auténtica la creencia que conoce, experimenta y sufre la incredulidad. Como quiera que sólo la creencia que la incredulidad hace difícil es la sincera, la creencia estimula las manifestaciones de la incredulidad para cerciorarse de sí misma al superar su propia incredulidad. Por tanto, la creencia encierra en su seno la incredulidad como una posibilidad.

La *fuerza de la creencia* consiste en la *polaridad*, que sólo queda aplazada, suspensa, cuando hablo unilateralmente de creencia o de incredulidad. La reducción de la creencia a un mínimo contenido o perímetro, sin embargo potente y vital, se llama incredulidad. Pero la ampliación del contenido, la plenitud de la positividad que, por virtud del acicate de la incredulidad, permanece en movimiento, es lo que se llama creencia.

6. La auténtica falta de creencia.—Pero hay otra incredulidad, la falta de creencia, que se origina cuando *la polaridad misma* se *hace más opaca* o *desaparece*. Entonces no existe creencia ni incredulidad, sino, en un caso, sólo un régimen inconsciente de existencia empírica por virtud de la costumbre y la regla, la coacción psicológica, la objetividad sin problemas o, en otro, también el cambio, el azar, el caos del alma; en ambos casos, la falta de creencia, la completa infecundidad para la cual la frase de Goethe vale sin limitación alguna. Lo que aquí pudiera llamarse, como orden, creencia, resulta, por virtud de la indefensión contra el verdadero planteamiento de problemas, como falta de creencia, el caos como mero resultado del acontecer.

También se puede manifestar esta *incredulidad en que no hay la tensión* de la polaridad, cuando considera *racionalmente* la creencia expresada y la negación como contenidos dogmáticos uno al lado del otro. Pues entonces, en lugar de la lucha, y en lugar de la decisión en un acto de creencia que crea al ser-sí-mismo, puede llegar a un compromiso racional, cuya esencia es la insustancialidad incomprometedora que se atiene al relumbrón de las valoraciones objetivas y la plausibilidad racional.

No se puede dar a las consecuencias de la verdadera falta de creencia claridad consciente, porque entonces ya de nuevo una creencia da el impulso y las anula; para esta insuficiencia ha encontrado Renan una expresión adecuada: «Puede ser muy bien que el mundo no sea más que una mojiganga, de la que Dios no se preocupa. Por esta razón debemos arreglárnoslas de modo que en ningún caso estemos por completo desprovistos de razón. Debemos escuchar las altas voces, pero de tal manera que no permanezcamos como los tontos, en el caso de que la otra hipótesis se debiera confirmar... Por tanto, «in utrumque paratus»... Si nos entregamos, según las circunstancias, a la confianza, la duda, la alegría de la vida, el placer de la burla, podemos estar seguros de que, al menos en ciertos momentos, alcanzamos la verdad... Nosotros debemos al Eterno el ser virtuoso, pero tenemos el derecho de añadir a este tributo como una especie de represalia personal nuestra ironía... El Eterno debe saber que, cuando aceptamos el engaño, lo aceptamos queriéndolo y sabiéndolo...»

La actitud filosófica originaria de la ironía se convierte auténticamente en falta de creencia cuando ya no se quiere aceptar nada difícil y penoso ni se quiere saber nada a derechas; no se

toma nada en serio y se anula lo que pudiera tener importancia haciéndolo ridículo, conforme al principio «le ridicule tue» (el ridículo mata). Esta actitud no puede por menos de tomar de hecho, día por día, algo en serio por virtud de la preocupación por los intereses vitales de la existencia. Así, pues, se convierte en teoría para aquellos que quieren obedecer sin responsabilidad al momento y la conveniencia de sus intereses.

Si la cuestión fundamental del hombre —a la cual no responde con una simple opinión, sino con su realidad— parece ser si entra en la tensión de creencia e incredulidad o si vegeta oscuramente en la falta de creencia, entonces el hombre tiene en el filosofar la tensión para cerciorarse de su creencia partiendo de su apática inconsciencia.

LO UNO Y LA MULTIPLICIDAD DE LAS ESFERAS ESPIRITUALES DE LA EXISTENCIA

Las esferas en las que se articula la existencia empírica del espíritu para la *orientación intramundana* están una junto a otra, al mismo nivel, cuando se trata de considerarlas contemplativamente. Ciencia, moral, religión, arte, política, erótica, economía, etcétera, tienen en sí una legalidad autónoma, es decir, leyes propias fundamentadas. Todas ellas tienen la tendencia a apoderarse y someter lo que existe en las otras esferas. Cada una hace relativa a la legalidad propia de las otras, mientras que toma la suya por absoluta. Según sea el punto de vista de esta absolutización se originan las posibles jerarquías de las esferas como el orden de precedencia en el cual se las preferiría o pospondría en caso de conflicto.

Pero la *incondicionalidad* relativiza esta consideración, dejándola reducida a una construcción intelectual. La teoría de las esferas es medio auxiliar de la orientación intramundana; la legalidad propia de una esfera no es, en ella, la incondicionalidad de la creencia. Mientras que aquella legalidad propia ha de concebirse como general, esta creencia sólo se puede aclarar para sí misma. Estas esferas con leyes propias son muchas, pero la incondicionalidad nunca puede ser más que una. Yo puedo obedecer a esta legalidad especial de cada esfera, pero también relativizarla. La incondicionalidad es para sí misma como algo absoluto. Las

legalidades especiales se convierten, como creaciones sensibles, con sus consecuencias, en objeto. Pero la incondicionalidad de la creencia nunca puede ser aprehensible como tal. La autonomía de las legalidades especiales, clasificadas en esferas, no tiene en sí nada patético; la incondicionalidad es inclasificable, a no ser en sus medios y en sus formas de manifestarse necesariamente distintas y separadas, en las cuales ya no es ella misma; en ella, el sentimiento de la autonomía emana de la presencia originaria de la libertad.

La filosofía no es la legalidad autónoma de una esfera, sino la expresión de la incondicionalidad de una creencia. Las esferas con sus leyes propias todavía carecen de contenido de creencia. Este contenido sólo se lo confiere la «existencia». Todos los conflictos entre las leyes propias de las esferas son relativos; todas las luchas verdaderas son luchas de creencias. Estas se pueden comprender en el filosofar, así como éste sólo en ellas se enciende. Su origen es lo uno sometido a las tensiones existentes entre la legalidad autónoma y la incondicionalidad en las múltiples esferas y se aclara indirectamente mediante contrastes.

a) A la *legalidad de lo racional* pertenece la consecuencia lógica del pensamiento. Mediante el principio de contradicción permite extraer convincente, impositivamente, de proposiciones dadas otras proposiciones.

Donde yo pienso en general, incluso donde una creencia se expresa en afirmaciones, lo expresado queda sometido, por el hecho de estar pensado, a esta racionalidad. Una experiencia originaria de la libertad se *formula* como contenido de una creencia. Probablemente las consecuencias de la proposición así nacida no son pensadas al principio o son inmediatamente rechazadas por la creencia originaria; pues, aunque las leyes propias de la razón tienen por sí algo impositivo, están, a su vez, bajo el control de la creencia de la que emergió la primera proposición. En la contienda entre la creencia y la consecuencia racional no combaten fuerzas de la misma clase y del mismo rango, sino que en el ámbito de las argumentaciones lucha la creencia por su claridad y la creencia contra la creencia de modo que en las concepciones más acusadas se comprendan más claramente o bien hasta que en el argumentar como tal y el afán de tener razón a toda costa termine por perderse la creencia.

Si en la época moderna se combatió en nombre de la ciencia

contra la teología, no era la legalidad propia de la razón como tal quien combatía, sino una nueva creencia que se manifestaba en forma de ciencia. Las ciencias fueron de nuevo campo impotente y discrecional de todas las creencias cuando quedaron desamparadas de la filosofía que las animaba. Si en las ciencias se reconoce un contenido es porque son guiadas por ideas, las cuales tienen su incondicionalidad en la filosofía existente. Por esta razón, ni la consecuencia racional como ley propia de la razón ni tampoco la impositiva certidumbre empírica de un Galileo conduce a una lucha de creencias, sino la convicción filosófica de un Giordano Bruno o un Spinoza, en los cuales lo racional no es más que un instrumento, aun cuando Spinoza, con todos los filósofos, hasta Kant, identifica el «medium» de la intelección impositiva con el contenido de su filosofía.

La contradicción es reproche e impulso para el saber; precisamente allí donde la incondicionalidad se hace ciencia, quebranta la legalidad propia en cuanto se arriesga a la contradicción. En la filosofía se han hecho los mayores esfuerzos para *superar* la contradición en el pensamiento acogiéndola, sin *resolverla*, por anulación y síntesis racional. En las ciencias empíricas la elusión de la contradicción significa al mismo tiempo la improductividad de la investigación. Max Planck diferencia entre los físicos aquellos que inmediatamente se apresuran por verse libres en absoluto de contradicciones y, por esta razón no avanzan, de aquellos otros que, para avanzar, empiezan por soportar una contradicción y sólo admiten por necesidad la corrección para más tarde. Pero no se consigue, no se alcanza el fin: la contradicción sigue clavada como el aguijón. Pero por el hecho de arriesgarse a ella la idea pide conocimientos empíricos sustanciales, mientras que el pensamiento sin idea y, por tanto, sin sustancia, se somete sin condiciones a la legalidad específica de la lógica para acumular sin término pensamientos inanes. El impulso a satisfacer y cumplir las leyes propias de una esfera es, al mismo tiempo, lo que puede quebrantar esta legalidad.

b) La *legalidad propia de lo erótico* pide encanto, crear distancia y siempre nuevas maneras de anular la distancia, pide la riqueza del juego; rechaza la mera repetición y anhela la sorpresa. No conoce nada existente sino sólo el momento irrepetible. Su exigencia está dirigida a la configuración de aquello que la vitalidad aporta como saciedad y renovación en periódica alternancia.

Nunca satisfecha, sino sólo ocasionalmente en la consumación de un momento que se desvanece sin dejar rastro, se afana por la multiplicidad, la variación, la conquista. Abandona, es infiel e insaciable.

Esta legalidad no es una creencia. Tiene una fuerza impositiva, a la cual, sin embargo, se puede oponer y resistir una creencia. Esta creencia, si es religiosa, domina lo erótico mediante su radical anulación en el ascetismo, recela de éste considerándole una legalidad espiritual, que da a la mera sexualidad una disciplina y por su virtud entra en competencia con la creencia. Pero esta competencia sería vana. El erotismo como esfera espiritual no vive de sí mismo, así como la ciencia no vive del entendimiento. Así, pues, cuando en nombre del «eros» se lucha contra la creencia, en el «eros» se expresa otra creencia. La emancipación del amor respecto al cristianismo no significa que una legalidad propia luche contra la creencia religiosa, sino una incondicionalidad contra una incondicionalidad. No es el erotismo como esfera autónoma lo que la Iglesia combate en Heloisa, sino su amor a este único hombre; este amor destruye también la legalidad propia del erotismo; el amor no queda abolido por la castración de Abelardo, la cual debería quebrantar al erotismo en su raíz vital; ese amor es una creencia porque Heloisa con Abelardo y sólo con Abelardo se sabe con Dios; no es su Dios el que la quiere separar de Abelardo; en el siglo XII ella no podía extraer esta consecuencia con su rigor racional; Heloisa es devota; su frase de que seguiría a Abelardo hasta el mismo infierno no quiere decir que Abelardo sea su Dios, que entre Dios y Abelardo escogería a Abelardo, sino que no puede ser un verdadero Dios quien quiere separarla de Abelardo a causa del voto monástico; no es precisamente una sensualidad salvaje, que por su naturaleza pasa rápidamente, tan poderosa que la apremie a satisfacerla al momento. Tampoco es el erotismo espiritualizado, sino un amor incondicionado, trascendente, traicionar al cual amenazaría la «existencia» misma, y atentaría a la trascendencia. No es la obstinación de Heloisa, que incluso osaría elegir el infierno, sino el reto al Dios de la Iglesia y de los monjes que no es su Dios y cuyo infierno, por tanto, no vale para ella. Pues Dios no existe para los hombres como una objetividad que excluye todas las demás, y expresa sus exigencias y administra su gracia, sino que Dios nunca es Dios más que para la «existencia» indivi-

dual. Así Heloisa le concibe en su amor por Abelardo y sólo pudiera comprenderse a sí misma mediante el filosofar.

c) Por virtud de la *legalidad propia de la política* existe el Estado como la forma de soberanía de la sociedad humana, en la cual se hace posible la voluntad que decide para la totalidad. Esta soberanía que no se logra ciertamente nunca sin violencia o amenaza de violencia, únicamente por virtud de ella es posible, aunque sólo de modo pasajero. El consenso interior de la mayoría se adhiere a ella porque los más creen poder desarrollar propiamente su vida en esta forma de soberanía. De aquí que la voluntad política lo utilice todo, incluso las fuerzas espirituales de la vida, como factores en el mecanismo del poder. Todo lo que existe queda sometido a una adecuada relativización respecto a los fines en concepto de medio. Todo engaño y toda transformación de las cosas en instrumento de dominio se justifica por el resultado, por el éxito en la génesis y mantenimiento de una forma de soberanía y del tipo de hombre que la sostiene. De hecho la acción política se realiza conforme a la legalidad propia de esta esfera por virtud de la sagacidad instintiva —la cual en la mayoría de los casos se oculta a sí misma sus propias reglas—, por el hecho de que aumenta su fuerza y su sentimiento de seguridad al acertar en cada momento con lo que es importante y decisivo. El sentido sigue siendo el mismo: asegurar el poder en la forma hiperestructurada de la soberanía negando los derechos propios de todo lo demás en cuanto se produce el conflicto.

Pero en la lucha política no es esta legalidad propia de la política la que se pudiera oponer a la creencia como poder independiente. *En* ella tiene que haber una creencia que le preste fuerza de convicción. La Iglesia ha cultivado una política tan inteligentemente maquiavélica como los Estados temporales. Sólo la creencia contenida en una voluntad política es la que se puede encontrar en conflicto con otra creencia; por ejemplo, la voluntad de vivir en mi país, cuyo honor no admite condiciones. Esta incondicionalidad se ha sumido en lo histórico del propio ser; respeta a los otros pueblos y combate con ellos como contrarios a los que quisiera respetar. Pero como incondicionalidad, que se ha transformado en objetiva, es enemiga de aquella objetividad específica de la creencia religiosa, que en forma de Iglesia pretende el dominio universal. Maquiavelo estaba dispuesto a renunciar a la eterna beatitud que da la Iglesia en favor de la unidad de Italia.

La guerra de la Academia platónica contra Siracusa fué una guerra de creencias en pro del verdadero Estado, sólo en el cual sería posible el verdadero hombre. Si se concibe la legalidad propia de la política incondicionadamente, es también partiendo de una creencia, sea una creencia religiosa-eclesiástica o de otra clase. Por el contrario, en la lucha sin creencia nacida de la necesidad y el acaso, la incondicionalidad queda sustituída por la voluntad vital de existir: estas luchas no crean ninguna forma de soberanía, sino que todo lo deja oscilando sin término entre el capricho indiferente y la coacción brutal; no troquela a los hombres en su Estado, sino que en un mundo que se desmorona obliga a todo ser-sí-mismo a que se recoja en sí.

La creencia que mueve a la legalidad propia de la política puede quebrantarla. La camaradería de la guerra se hace fidelidad incondicionada sin que medie una vinculación absoluta por virtud de la política que constituye el sentido y significación de la lucha. Esa legalidad propia de la política tiene otro límite en el origen que la anima, cuando frente a una existencia en condiciones desesperadas se prefiere la ruina (Cartago) o cuando se rechaza un juego político, por sí mismo ventajoso, por indigno de la propia nación.

En todos los casos, la legalidad propia de una esfera es *válida objetivamente*, pero *existencialmente* es *relativa*. Así como la legalidad propia de las esferas racional, erótica, política son autónomas desde el punto de vista de una orientación intramundana, pero al mismo tiempo vacías, lo mismo pasa con todas las demás esferas espirituales. En el arte, la legalidad estética queda destrozada por el genio existencial. Este desea más que corrección estética; el genio revela el ser trascendente.

Parece como si cada legalidad propia de una esfera espiritual luchase por ser absoluta. Luchas de tal clase se han producido en nombre de la ciencia, del arte, de la política, de la erótica. Pero de la autonomía de estas legalidades propias no surge ninguna fuerza existencial. Pueden ser ámbito, instrumento de toda creencia. En el caso de que la lucha sea auténtica no combate una legalidad especial contra la creencia, sino creencia contra creencia. La incredulidad, como falta absoluta de creencia o el vacío de la «existencia» pueden apoyarse muy bien sobre una mera legalidad especial; la «existencia» puede malentenderse filosóficamente,

cuando habla de autonomía de una esfera, pero quiere decir su creencia.

Aunque la *autonomía de las legalidades propias de las esferas no es absoluta, tampoco es indiferente.* Sus leyes no son vulneradas nunca sin daño. Nuestro ser en la existencia empírica se entrega a tales violaciones, no sólo cuando las normas que concurren al caso desde las múltiples esferas entran en conflicto al mismo nivel, sino en forma realmente flagrante respecto a la primacía del origen de la legalidad especial. Pero si la violación impulsa a la salvación, no lo hace incondicionalmente: la tensión se hace profundización del ser que en ella se aparece: *La contradicción racional* debe ser anulada, pero no con daño del contenido de la investigación de los hechos, a la cual más bien impulsa, ni tampoco paralizando la conciencia del ser, a la cual, por el contrario, despierta. La *pérdida de la existencia política* debe ser remediada, pero no cuando el honor del ser, que llega a sí mismo en la forma de soberanía, fuese aniquilado, ya que, por el contrario, el honor, sólo en cuanto que somete lo necesario a sus condiciones, llega a su verdadero fondo. El *mal gusto* debe ser vencido, pero no de manera que el genio se perdiera por esta corrección, la cual, por el contrario, como tensión le impulsa a la expresión más reveladora posible. *La violación de las leyes propias de la erótica* debe ser evitada, pero no cuando el amor perezca en ello; por el contrario, también ha de soportar la falta de belleza atractiva cuando el erotismo, bajo las condiciones de un incondicionado, sea expresión del amor, el cual alcanza su profundidad posible en la tensión.

La creencia, que se desliza en las leyes propias de las esferas del espíritu, no es visible por mucho que se consideren estas esferas. En la ordenación de las esferas no se presenta la creencia. La legalidad propia de la vida filosófica sería la incondicionalidad de la creencia que nunca llega a ser objetiva en una figura sensible cerrada, sino que, en su movimiento, se opone a todas las esferas como aquello en donde se aparece porque las necesita para realizarse, pues su legalidad propia objetiva ya no es la de la creencia, sino la consecuencia lógica, la imagen artística, la ley moral, el orden de la existencia social, etc.

Pero si la *filosofía*, como la propia aclaración de la incondicionalidad se concibe, *a su vez, como esfera,* entonces se la concibe ya en forma desviada. El origen, que es la fuente de vida para

todas las esferas como formas sensibles, no puede ser esfera a su vez. Ni siquiera lo es cuando parece estar directamente a la vista en la conciencia. El origen siempre queda, por así decir, a la espalda.

Lo incondicionado es, en cada caso, *uno;* por tanto, no todo. En cambio, las esferas espirituales son múltiples y pueden abarcar *todo* lo que como espíritu se ha convertido en producto sensible comprensible. La «existencia», que comienza a manifestarse en su primera decisión, relaciona su existir empírico en el mundo con su verdad. No reconoce la legalidad propia en su multiplicidad más que como relativa y en el caso de conflicto quebranta todas las formas de lo general. Sólo lo Uno, que no puede ser expresado definitivamente, es lo que conoce la «existencia» como lo absolutamente serio. No es real en ésta o en la otra esfera, sino que sirve a su único Dios, al cual no conoce de otro modo que al realizar lo que es incondicionado para ella. No haciéndose objetiva, sino existiendo, busca y pregunta; sus respuestas sólo a medias y en el secreto son comprendidas desde la existencia empírica. Pero tampoco este criterio de la incondicionalidad es realizable como definitivo; es, más bien, lo último, como se nos aparece en la «historicidad» de nuestra «existencia», porque en el tiempo no hay terminación en lo que es lo único.

La filosofía como auto-cercioración de lo Uno en la existencia empírica se convierte en *pensamiento enunciado* y, por tanto, sometido a la racionalidad. Pero entonces ya no es o todavía no es ella misma, porque para existir tiene que adoptar la forma de lo general. Pero como verdad es la única verdad, la incondicionada, en la cual la «existencia» aprehende su ser desde el origen.

La filosofía *no puede servir de medio para otra cosa,* sin perecer. Cuando se pregunta por la utilidad de la filosofía no se piensa ya en la filosofía, sino que se la despoja de su esencia ya al plantear la pregunta. La filosofía es origen. O bien estoy en ella, o bien, extraño a ella, sólo la veo desde fuera. Partiendo de ella puedo preguntarlo todo; pero ella, abierta ya e inacabada como proceso que es, es la auto-cercioración de la posible «existencia» que se manifiesta en la existencia empírica. Sin fundamentarse por nada, sin justificarse por ninguna finalidad, la filosofía es lo Uno, que sin embargo no es todo, aunque se dirija al verdadero ser como su sustancia incondicionada.

CAPITULO SEXTO

LA FORMA DE LA EXISTENCIA EMPIRICA DE LA FILOSOFIA

El filosofar es una realidad que se cumple en una vida individual en cada caso; el hombre, pensando como posible «existencia», es *filósofo*. El filosofar se convierte como producto espiritual en *filosofía* en las obras del pensamiento; esta filosofía tiene que existir como la filosofía de la respectiva mismidad, pero no se cierra y concluye objetivamente en un objeto ni subjetivamente en una individualidad empírica, sino que quiere ser una totalidad que los trasciende y que se llama sistema. El individuo, aunque es origen en cada caso, no está en el comienzo, sino que pertenece a una *tradición filosófica*, a un mundo de pensamientos, en el cual al principio se encuentra como recién llegado.

La existencia empírica de la filosofía es, por tanto, en primer lugar, obra de hombres individuales, como algo que debe tener para ellos *un carácter necesario por su situación en la existencia*. La filosofía es, después, como producto intelectual, al concentrarse sobre lo uno, la formación de un *sistema*. Por último existe en la *comunicación rememorativa* del filosofar en concepto de *historia de la filosofía*.

EL CARACTER NECESARIO PARA LA «EXISTENCIA» QUE LA FILOSOFIA TIENE EN LA EXISTENCIA EMPIRICA

1. Angostura de la existencia empírica y totalidad.—La filosofía tiene que actualizarse en *un* hombre y en la tensión de *una* vida. Cuando no se cumple esta exigencia, el filosofar pierde su sentido.

En las *ciencias* el individuo trabaja en el proceso de una investigación, que rebasa su existencia empírica; puede especializarse en una ciencia particular y, a su vez, seguir en ella problemas

particulares. No necesita ver el fin sino que puede vivir con la idea de que tras él vendrán otros que seguirán investigando, de suerte que su propio resultado quedará anticuado después de haber sido utilizado. Este resultado sólo sirvió para hacer posible lo nuevo en que desemboca y queda absorbido. Pero la realidad del *filosofar* no está en el resultado objetivo, sino que es una actitud de la conciencia. Desde luego, siempre queda algo definitivo cuando se enuncia el filosofar. Pero esto no es más que una posible excitación que despierta a otros individuos, a los cuales les habla este ser, que allí estaba.

El *investigador* preferiría conseguir en la infinita corriente de las afirmaciones un pequeño progreso real del conocimiento a participar en ella discutiendo las posibilidades imaginadas, sin comprometerse en ninguna. Pero el *filósofo* se aventura a discusiones en las cuales no hay un criterio objetivo para diferenciar el auténtico hablar emanado del origen del filosofar y la intelectualidad vacía. Mientras que el hombre como investigador tiene, en cada caso, un criterio de validez general para sus resultados y encuentra su satisfacción en la forzosidad de su validez, como filósofo sólo tiene, para diferenciar el hablar vacío del que despierta la «existencia», el criterio, en cada caso subjetivo, de su propio ser. De aquí que sea radicalmente distinto el *ethos* del hacer teorético en las ciencias y en la filosofía.

Por el hecho de que en la filosofía, al contrario que en las ciencias, no es posible por esencia un progreso, se exige de ella que sea por entero; porque en otro caso no es nada. Así tiene que ser a causa de que el individuo en la finitud de su existencia empírica tiene que objetivarse la totalidad. Pues todo mi hacer, si ha de tener sentido para mí, debe estar en relación *con una totalidad en la sustancia del ser.* Esta totalidad puede hacerse presente como oscuro impulso en la acción concreta y en la investigación particular; pero sólo entra en la segura continuidad de una vida consciente cuando se objetiva. Entonces puede proporcionar el marco para una ordenación rígida de todo saber y hacer, pero *originariamente* sólo puede ser enunciada como expresión de la respectiva conciencia absoluta para aclararse al ser puesta en cuestión en la participación y la discusión. Gracias a ella se va encendiendo de uno a otro, a lo largo del tiempo, la posible «existencia».

El hecho de que la «existencia» en la existencia empírica, como vida, esté *limitada* en el tiempo y en la extensión de la naturale-

za que le ha sido dada, es inesencial para la ciencia, puesto que ésta tiene su sentido en el progreso, al cual los individuos no hacen más que contribuir, y puesto que su esencia posee carácter objetivo, el individuo es indiferente respecto a él. Mas para el filosofar la limitación es esencial. En este caso, como limitación de la existencia empírica de la «existencia», no es una angostura, allende la cual hay algo más, sino la *forma de la existencia empírica en general,* la única que podemos conocer y representar. Traspasar los límites mediante la historia, la cual por el recuerdo puede familiarizarme con los milenios pasados, y mediante la relación con la existencia empírica de otros en su origen, de los cuales me interesa lo que yo no soy, eso no es trascender sobre los límites de mi existencia empírica finita. Aun en el caso de que se llegara a completar y perfeccionar hasta un grado ideal el recuerdo histórico y la comunicación efectiva y revisar todos los posibles horizontes de la orientación intramundana, no se podría hacer más que traer a sí misma la propia mismidad, no anularla en la totalidad de un ser en general, cuya imagen, por el contrario, sólo me induciría por su engañadora intuibilidad a descender hacia la nada al renunciar a la mismidad.

Como quiera que lo limitado se sabe independiente en su origen, aunque no por eso como creado por sí mismo, y el filosofar, por tanto, tiene que ingresar en una vida como producto intelectual en una cabeza, si cada cual debe realizar la totalidad, sólo puede realizarla como es para él en la manifestación de su existencia empírica. Como tal totalidad es intransferible, única. La totalidad de la filosofía *no es tampoco el todo de las totalidades* que se pudieran espigar en la historia; pues las *existencias* con sus productos filosóficos *no son parte o miembro* de un *todo* cognoscible. No pueden ser elementos de una división del trabajo, por la cual se erigiera el edificio de una filosofía, sino que deben permanecer unas respecto a otras como orígenes independientes, cuyo último fundamento, como único para todas ellas, está en la trascendencia ininvestigable. Cada cual construye el todo que para él es el todo, accesible para la posible «existencia». En las ciencias se puede dejar indeciso el todo porque en el progreso de la investigación se le supone como colocado en el infinito. Pero en el filosofar el todo *tiene que* hacerse *presente* en cada caso, puesto que no hay un todo en general.

2. Sencillez.—De la angostura de la existencia empírica y de la necesidad de la totalidad para que la «existencia» se cerciore de sí misma en su manifestación resulta la exigencia de sencillez para la forma del pensamiento filosófico.

Esta sencillez no ha de confundirse con esa sencillez que con razón se exige para la posibilidad de acceso a lo cognoscible, para dominar lo material, para regular el tráfico, para el manejo técnico de las cosas. En nombre de este sentido de la sencillez se exigen, por ejemplo, libros breves, la reducción a los puntos más comprensibles didácticamente. Esta sencillez es excelente para todo aquello que, por su sentido, es accesible por la simplificación, para todo lo puramente objetivo, que se puede percibir por los sentidos y pensar racionalmente como idéntico y de validez general. Aquí está en su derecho la practicidad que quiere evitar la prolijidad y complicación.

La *sencillez* como simplificación didáctica se convertiría como comunicación objetiva *filosófica* en un esquema vacío. En la comunicación filosófica actúa, por el contrario, la exigencia de encontrar una expresión tal que no ilusione engañosamente por su falsa sencillez, en cuanto que presenta como apto para ser aprendido lo que sólo como ejecutado tiene realidad. La sencillez filosófica es, por así decir, la certidumbre natural en la firme resolución de la conciencia absoluta que es clara presencia en todo pensamiento y univocidad de la acción interior que no se puede fundamentar racionalmente. Pero esta sencillez, a fuer de verdadera, ni es intemporal ni repetible idénticamente. Es el raro resultado de la tensión de una vida entera. Se necesita arriesgar la existencia empírica para conquistar esta sencillez que no es simplificación. La sencillez filosófica es la ingenuidad del pensar desde el «existir» originario. Mientras que en las ciencias la sencillez de lo que después es fácilmente accesible se consigue mediante circunstancias adyacentes, que, al fin, caen como un andamio, puesto que sólo eran un instrumento del investigador, que a través de él ha encontrado al fin el camino sencillo, la sencillez filosófica es un resultado del camino «histórico» de un existir que realiza su mundo. No es lo que, como sabido, se puede pensar sencillamente, sino lo sencillo como expresión del ser que ha encontrado las palabras que no se pueden agotar. Es lo sencillo en la existencia empírica del hombre cuando se ha conquistado a sí mismo en el filosofar. No es sencillez en concepto de unificación de una imagen del mundo,

cuya anulación, por el contrario, desea, sino sencillez en concept de certidumbre del ser de una mismidad en la ilimitada existenci empírica, la simplicidad que debe huir de toda apariencia par dejar paso a la esencia. Cuando, por ejemplo, el lenguaje de Kan presenta una complicada construcción sintáctica, emplea mucho términos y hace jugar un determinado aparato lógico, sin embar go, lo que dice no es sólo la sencillez de la verdad, sino, como é ha dicho, la realización de la perfecta simplicidad.

En los productos del pensamiento filosófico existe la verdad cuando se dan a la vez tan necesaria y posiblemente el afán de aprehender presurosamente el todo, y la detención morosa en cada detalle. Los mensajes filosóficos tienen tal sencillez que se esté allí en cada proposición y el todo se identifica con el detalle.

Pero la filosofía que, por virtud del mero pensamiento intelectual, quisiera hacerse sencilla y transparente en una ciencia especial a la que se da este orgulloso nombre, está sometida a la fatalidad de tener que anular de continuo precisamente la sencillez filosófica. Mientras ésta se concentra en palabras radicales de significación inagotable, como idea, espíritu, alma, sustancia, «existencia», mundo, la filosofía científica libra una constante batalla contra tales palabras, para quedarse con signos racionales, que puedan ser definidos sencillamente, para conceptos fijos y finitos.

La sencillez del filosofar, como necesitado por la situación, tiene el carácter de no estar nunca perfecta y acabada en su constante actualidad. Modificándose en cada caso camina hacia su cumplimiento. El filosofar ya está en el germen y sólo se hace real a través de una vida *entera*; es el despliegue de ésta y no la simplicidad del momento. Ya es accesible al niño como pregunta y primera respuesta y sigue siendo todavía profundo para el anciano. Ya entero en todo tiempo, no persiste, sin embargo, como un saber de sí mismo, sino que entra constantemente en crisis por virtud de preguntas nunca apaciguadas, tanto como dure la existencia temporal. La sencilla verdad filosófica y la aspiracción nunca satisfecha de abarcar ilimitadamente el ser en la existencia empírica parecen excluirse; pero ambos se identifican en la realización de una vida. De aquí que en la obra de un filósofo sea importante tanto lo más temprano como lo más tardío, no ciertamente para ver cómo se ha llegado a esto último, sino como verdad de este existir que se expresa en la sucesión de la vida sin que lo más

tardío sea lo únicamente verdadero. Sin embargo, la sencillez filosófica nunca es algo acabado que se pudiera mostrar o poseer por el saber. Aun en las obras de los filósofos más auténticos no está presente en todas partes.

La dificultad de llegar a la verdad en la sencillez del filosofar no es ya que se tenga que saber demasiadas cosas y que nadie pueda dominar ya los saberes asequibles y todas sus complicaciones. La dificultad estriba en que la sencillez del filosofar no está sólo en el pensamiento, sino en éste únicamente sobre la base de la *sencillez en el hacer y en la vida fáctica espiritual.* No sólo es imposible a una existencia empírica abarcar todos los recuerdos históricos accesibles, sino que tampoco le es posible entrar en comunicación con toda «existencia» presente. Lo que se presenta empíricamente es un insignificante sector de lo posible. La cantidad de fuerza de que se dispone en la angostura de la existencia empírica puede ser despilfarrada ocupándose de cosas accidentales y tratando a todos los hombres que se encuentran. A la sencillez conduce la elección intuitiva: la aprehensión incondicional del presente, de lo que me pertenece realmente es tan posible como el dejarle pasar, el esperar tan posible como la decisión súbita. Esto no depende de un plan inteligente, pero la inteligencia crea el medio en el cual la posibilidad de la «existencia» llega a sus decisiones, sus conquistas y sus omisiones. Cuáles son los hombres que entran en mi existencia es entonces decisivo para mí como la profundidad de la sencillez, cuando entre los innumerables hombres son muy pocos los que a lo largo de la vida se conocen como coperteneciéndose recíprocamente. Cuáles son las lecturas que prosigo y cuáles rechazo, qué actividades cultivo, inducido por las impresiones momentáneas que se dan sin término y fortuitamente en toda vida; finalmente, qué filósofos elijo para sumirme en ellos, todo esto es el camino de la sencillez del existir que no se puede desparramar en lo arbitrario y ocasional. La sencillez es lo que guía en el pensamiento filosófico y científico, a diferencia del trabajo ciego que considera al mismo nivel todos los objetos y problemas como objetos de investigación como si tuvieran que ser agotados, cuando el trabajo sólo puede tener sentido sometido a la finalidad de una vida filosófica que aspira a la sencillez.

8. La filosofía como ser intermedio.—El filosofar, realizado en *una* vida, nunca puede estar completo como producto intelec-

tual, si es verdadero. Pues la filosofía como pensamiento expresado está *entre* la realidad pretérita, que se aclara en ella, y la realidad futura, que se hace posible por ella. No se basta a sí misma como una obra en la cual el hombre pueda explayarse y descansar en una feliz intemporalidad, sino que, por el contrario, sólo es función en concepto de requerimiento o cercioración. Como tal aparece tarde para proporcionar a una realidad, que ya no existe, el saber de sí misma y conservarla en el ser mediante el recuerdo —Hegel ha dicho que la filosofía es como el buho de Minerva, que alza su vuelo al crepúsculo, cuando termina una época— o, por el contrario, se adelanta para hacer posible una nueva realidad enseñando el camino. Nietzsche la llamaba el rayo que enciende un nuevo fuego. Pero no son dos filosofías esencialmente distintas, sino que el filosofar es ambas filosofías a la vez; mediante la aclaración de lo pasado y de lo existente permite la aprehensión de lo real desde lo posible; y no, ciertamente, en la esfera de lo infinito como tal, donde el cuidado de la existencia empírica tiene esta función intermediaria, sino en el «existir» ante su trascendencia en la manifestación de lo temporal, que en él, sea pasado o futuro, es elevado a la eternidad del auténtico ser.

Así, pues, esta elevación no resulta por virtud de la filosofía considerada como producto intelectual, sino sólo en su *trasposición*. El hecho de que la filosofía sea un «entre» significa también que la filosofía sólo puede poseer verdad en la totalidad de la existencia empírica individual del hombre y no puede esperarla en un futuro más allá de ella. El filosofar, que originariamente es un pensamiento como vida «existente», se desliga necesariamente de su situación y de la acción incondicionada en ella, para, como tal pensamiento, meditar sobre sí mismo, compararse, diferenciar, comprobar y dilatarse en lo ilimitado. Pero al desligarse pierde en fuerza de ejecución lo que gana en amplitud en la esfera de lo posible y discrecional, conservando asimismo la conciencia de su deficiencia: de que sólo llega a ser propiamente verdadero al volver a traducirse a la acción presente. Pues, como mero pensar incompleto, muestra, a fuer de producto intelectual expresado, la huella de la fractura que sólo se cierra al unificarse con la vida del individuo, bien en el recuerdo, bien en la realización, pero siempre de tal suerte que el recuerdo no sea conclusión, sino base para una nueva realización y que la realización no comience en el vacío

sino que sea aprehensión «históricamente» rememorativa del futuro.

La trasposición del filosofar convirtiéndole en su realización lleva *objetivamente* a un conducirse, a un investigar, a un producir, a un actuar; *subjetivamente* a una actitud interior, a un saber del ser, a un sosiego en el desasosiego. Como realidad es siempre algo determinado, que, como existencia empírica finita, sin embargo, es inconcebible en su fundamento. Por ejemplo, en la ciencia lo que se investiga objetivamente es claro, pero el porqué se ha investigado, la conciencia del sentido, el primer arranque de un pensamiento, es el origen, y en él la ciencia es un filosofar. Este se ha convertido en investigación por virtud de la cual ilumina algo que existe empíricamente en el mundo, de suerte que lo que en ello es conocimiento científico, aun desprendido de su origen en la mismidad del investigador, tiene su validez.

4. La filosofía como preocupación por sí mismo.—La realidad que resulta de la trasposición es la mismidad de un individuo. Al filosofar yo estoy en mí mismo, nunca en una mera cosa. El que la filosofía sea preocupación conmigo mismo resulta de la situación de la existencia empírica. En ella, yo como mí mismo no soy objeto para mí, pero, si trato de penetrar en el origen, no puedo prescindir de mí, sino que cuando lo pretendo, me interpongo, por así decir, siempre en el camino. Cuando me encuentro así, ya no estoy como yo mismo ahí, sino que quiero llegar a ser, mediante el filosofar, lo que soy como posibilidad. Pues en la existencia empírica como tal no tengo todavía como dado el auténtico ser, sino que avanzo hacia él en la mismidad de mi libertad, en la decisión de lo que hago y por ello soy.

El ser-sí-mismo no existe en la situación de la existencia empírica más que en la comunicación, desde los contactos más leves que sólo una vez se realizan, hasta la comunidad, en la cual el sí-mismo sólo llega a ser por virtud del otro sí-mismo en la reciprocidad de una vida. Así, pues, la filosofía enunciada en un tiempo sólo puede ser *resultado de la comunicación de la mismidad preocupada de sí misma* en los innumerables individuos que en situación análoga encuentran aquí y allá manera de expresarse. Por esta razón, la filosofía como producto pertenece en el origen a muchos y el individuo que la enuncia no hace más que dar claridad y conexión a lo que ya está ahí anónimamente, potenciándolo

acaso por el rigor y la amplitud. Es cierto que los pocos grande filósofos han creado esquemas intelectuales, que significan un enorme avance, pero también ellos sólo lo han conseguido por el hech de haberse convertido en representantes de una época, la cual po día reconocerse en ellos como en sus mejores o rechazarse. Ha esta comunidad que no anula la mismidad, sino que la trae a misma. Lo que en cada caso es lo uno, aunque nunca está ah sino que solamente de modo indirecto se manifiesta e instituy la comunidad, permanece al mismo tiempo oculto. El filósof dice como él mismo lo que piensan muchos. Sin embargo, el qu lo escucha, piensa a su vez como él mismo, realizando el pensamiento de un modo que no es general, pero sí lo esencial par la verdad.

Por el hecho de que el filosofar es preocupación por sí mismo, es posible el reproche de que quien filosofa siempre habla de s mismo tan sólo. De hecho, no sólo, como pretende equivocadamente el reproche, del yo empírico, que puede ser objeto de un análisis psicológico, sino del sí-mismo, como posible «existencia» de ese origen de todo pensamiento al que quiere escuchar todo el que busca filosofía. Pues al filosofar me supero a mí mismo como existencia meramente empírica y busco, como posible «existencia» otra «existencia» para ponerme en comunicación con ella. Hay ciertamente el peligro de las confusiones al deslizarse hacia el lado malo personal de la comunicación, nacido de la curiosidad instintiva, que trata, por así decir, de devorar y agotar al otro como objeto psicológico; al ceder a la tendencia de rebajarse, de producir sensación para encontrar una pseudoconciencia de sí mismo en lo que se vale para los demás, etc. Pero es imposible poder pensar un pensamiento filosófico sin participar en él como si fuera un pensamiento científico, salvo que se le convierta en un material intelectual vacío que sólo se piensa extrínsecamente como trozo de estudio. En el pensamiento filosófico, el sí-mismo está afectado, herido e impulsado al vuelo, aun cuando el pensamiento se haya traducido a la fría objetividad del lenguaje, sin la cual no se hace claro. En lugar del reproche de que se habla siempre de sí mismo hay que decir: quien filosofa habla siempre de su mismidad, el que no lo hace tampoco filosofa; se engaña porque no está presente en ello, sino que se oblitera.

FILOSOFIA Y SISTEMA

El *pensar* ya es sistemático por naturaleza; el pensar no se detiene en el punto de arranque de un pensamiento, no se limita a yuxtaponer pensamientos, sino que tiende a relacionarlos y no sosiega hasta que ha abarcado y agotado todas las posibilidades de lo pensable. El *filosofar* se dirige, como un pensar que rebasa todos los límites en un único sentido, a la totalidad en absoluto, a la cual no posee como objeto, pero de la que quisiera cerciorarse *mediante la forma de una totalidad como sistema.*

Pero el filosofar no puede reducirse en un sistema; sólo se hace sistema en cuanto que conoce; el sistema es el *lado de generalidad* que tiene. Confundirse con el sistema sería su muerte; de aquí que constantemente se sustraiga al sistema. Se mantiene en combate contra él por ser precisamente lo que pensando se produce. La destrucción de todo sistema es el *lado de la realidad* del pensamiento actual de una mismidad.

Si el filosofar es el modo por el cual me arranco las cadenas y aprehendo y hago posible mi libertad, en cambio es discutible si lo pensado da alas o paraliza mi busca. La existencia empírica, como mismidad aislada en su mundo, es como una cárcel, pero al remontarse sobre ella pudiera caer como en una nueva prisión en el sistema de lo ya pensado. En la construcción del ser, que se presenta como la verdad absoluta, no quedaría libertad alguna; en ella tendría que sentir una angostura irrespirable. Pero la libertad exige cierta reserva respecto a todo lo pensado que sólo domina en ciertos métodos, determinados en cada caso, sin dejarse absorber por completo en uno solo. Está presente en ello pensando, pero no absolutamente dentro de ello. El filosofar, como pensar, se atascaría en el sistema —al cual, sin embargo, debe aspirar siempre— si llegara a completarse. El verdadero filosofar quiere seguir aquellos caminos en los cuales acaba por contemplar el fracaso de su voluntad de saber; no pretende ya cumplir mediante el conocimiento, sino que quiere abrir paso a la libertad; en toda sistemática, el filosofar, aunque total en su origen, es al final sistema, sólo que fragmentario. A la libertad se le hace posible así la pretensión más alta: avanzar en franquía, abierta para el mundo, encontrarse a sí misma en su interiorización de la «existencia», buscar el fundamento en su profundidad trascendente.

Esta pretensión, como manifestación de la verdad insoslayable en la imperfecta existencia temporal, quedaría enterrada por virtud de la verdad sabida en el sistema.

1. El sistema en la ciencia y en el filosofar.—*El sistema en la ciencia* es, desde el punto de vista formal, la totalidad de un conocimiento conexionado que es objeto del saber. Para ello son menester los supuestos de que parte, las maneras de derivar lo uno de lo otro y la totalidad de las posibilidades de su materia, de suerte que la derivación tenga un término; un sistema tiene que estar formalmente cerrado porque ya tiene dispuesto el sitio para toda nueva materialidad que sobrevenga.

En todas las ciencias hay sistema. Los principios pueden ser muchos o pocos. La derivación puede no ser más que una simple ordenación, y la forma cerrada del sistema, tan sólo un esquema muy general y vacío.

El sistema puede ser un sistema de los objetos de un saber o un sistema de los métodos gracias a los cuales el conocimiento se apodera de sus objetos. Se busca la sistemática que hay naturalmente en las cosas mismas: el sistema de las leyes naturales a partir de un principio, el sistema de las formas de las cosas reales, el sistema de las fuerzas psíquicas y sociales, etc. Un verdadero sistema significaría un conocimiento definitivo de la correspondiente esfera de objetos. Puesto que este conocimiento no se puede alcanzar, sino que sigue siendo una tarea sin término, nunca es posible conseguir más que un sistema relativo, el cual representa una aproximación entre una ordenación extrínseca arbitraria y el sistema último de las cosas pensado utópicamente por el camino hacia éste. Pero si con el sistema se instala cómodamente la ilusoria convicción de que se posee el conocimiento definitivo, entonces la investigación científica en cada uno de sus sistemas se halla sólo frente a un experimento que tiene en su mano como instrumento suyo. Pero la investigación no se somete al sistema, sino que se transforma interminablemente por virtud de su comprobación, que empíricamente nunca puede tener fin.

El *sistema en filosofía*, en cuanto forma de lo pensado como general, no es ciertamente cosa distinta. Pero tiene un sentido radicalmente nuevo, en cuanto que más allá de toda objetividad quisiera aprehender el ser mismo. Pero en este modo ya no puede existir como ciencia. El sistema del filosofar es función de la liber-

tad. En las ciencias, la libertad intelectual de la «conciencia en general» está frente al sistema como frente al experimento, del cual ella se sirve como de un instrumento. Pero en el filosofar, como aclaración de sí mismo, la libertad no está tan separada de lo que ha pensado como para poder emplear la propia sistemática de un modo meramente técnico. Así como en las ciencias, la sistemática significa una aproximación al verdadero sistema natural de la cosa misma, la sistemática en el filosofar, cuanto más legítima es, tanto menos arraiga en una objetividad positiva, y tanto más decisivamente en la conciencia originaria del ser. Así, vista desde fuera, tiene la significación de la expresión, y en sus efectos es el estilo del pensamiento de un sí-mismo. Pero vista desde dentro, posee una verdad de especie singular; el que piensa puede, es cierto, convertirla como producto objetivo en posibilidad técnica y de este modo distanciarse de ella; pero por esto mismo pierde, para él, el contenido del cual como verdad estaba cierto. Sin embargo, si se distancia es sólo de los productos de la sistemática en su expresión conceptual, no del sistema mismo con el cual, por el contrario, como origen es idéntico. Así, pues, el sistema en el filosofar ya no es sólo el esquema de un producto objetivo, ni tampoco tan sólo la sistemática verdadera de un conocimiento de objetos, sino la libertad misma, la cual se hace consciente en él. El sistema, cuando se objetiva, se convierte en la claridad del ser-sí-mismo para sí, pero separado de esta mismidad como meramente objetivo desciende a la condición de lo que se puede utilizar y aprender intelectualmente.

2. El múltiple sentido del sistema en el filosofar.—El sistema desempeña en el filosofar un papel múltiple. Posible, por así decir, en varios planos, tiene en cada uno sentido distinto. La filosofía como producto intelectual se articula y tiene sistemas en sí misma, a los cuales el filosofar trasciende, como, a su vez, éste como conjunto, es sistemático por virtud de la elección de un principio. Si se consideran las filosofías como obras se pueden tipificar sus formas de sistema del modo siguiente:

a) El sistema filosófico es una *construcción objetiva del ser como construcción del todo* en su fundamento. Como tal es originariamente la lectura metafísica del escrito cifrado de la existencia empírica, y su objeto, el ser trascendente, pero después, si pierde el origen, puede valer como hipótesis en el conocimiento

particular científico de las cosas existentes, el cual, sin embargo. siempre se refiere solamente a un ser particular.

b) El sistema filosófico es la *forma de una orientación omnilateral* en el mundo, y las categorías y métodos de conocimiento. Como tal es la forma general de la teoría, la ordenación de lo sobrevenido y de lo posible, una ordenación discrecional, no falsa, pero tampoco positivamente verdadera, por tanto insuficiente, pero indispensable. Es la sistemática científica, pertinente en la lógica y la psicología, pero no en el filosofar mismo al que tiene que servir.

c) El sistema filosófico pretende ser en el pensamiento *la forma en que se manifiesta la creencia de una «existencia» «histórica».* Como tal es una forma, en cada caso única, cuya armazón objetiva puede presentarse, en general, en el segundo tipo de los citados, pero cuyo auténtico contenido, que estriba en la continuidad de un llegar a ser sí mismo de índole comunicativa, constituye un lenguaje insustituíble. Así son las grandes formas, así son también las pequeñas, cuando son veraces, así es todo auténtico filosofar que no se reduzca a puro juego, aun cuando no encuentre expresión histórica eficiente, y sin crear nuevos productos intelectuales sólo habla al que en la existencia empírica le encuentre como una «existencia» a otra «existencia».

De estas formas de sistema sólo la segunda, por su infinita movilidad y universalidad, es clara lógicamente para todo entendimiento. La primera y la tercera son de tal clase que en ellas se expresa en forma general un Otro, absolutamente «histórico» ; en la primera, como cifra, el ser de la trascendencia ; en la tercera, como requerimiento, la posibilidad de la «existencia».

La sistemática que expresa la *conciencia existencial del ser,* en cuanto que la crea al mismo tiempo, es para nosotros la más originaria porque partiendo de la situación en la existencia empírica decide para la posible «existencia» su camino, en el cual el pensar y la acción interior son una misma cosa. Si el *ser en su eternidad* pudiera ser objeto y punto de partida de nuestro filosofar, su sistemática sería la única verdadera: completaría y perfeccionaría la filosofía que, por esta razón, tendría entonces que dejar de ser filosofar en el sentido de aspiración al conocimiento del verdadero ser para convertirse en sabiduría como posesión de este saber. En tal sistema, el filosofar anticipa en la existencia temporal lo que pudiera aprehender al fin de los días, pero que ahora sólo

se puede intentar leer momentáneamente en cada caso como escrito cifrado, en una forma «histórica», quebradiza y pasajera.

3. El sistema en la situación de la existencia temporal.— Así, pues, el sistema en el filosofar sólo se puede comprender conforme a sus posibilidades en la situación de la existencia temporal que es donde solamente el filosofar se presenta y tiene sentido. Pues la «existencia» está siempre de camino y se ha perdido cuando se cree equivocadamente en la meta. No hay el ser intemporal que pudiera ser aprehendido sólo sistemáticamente, para sustraerse a la angustia de la posibilidad de decidir; no hay la justa conducción de la vida para siempre, a la que sólo se necesitase obedecer para decidir rectamente, no hay la verdad absoluta como verdad cognoscible bajo la cual yo no tendría más que subsumir lo que soy y lo que hago. Nosotros estamos en el mundo, somos el mundo y no estamos nunca de modo absoluto frente a él. Llegamos a ser en él lo que somos, en la situación «histórica» que es la nuestra y no una para todos ni tampoco igual en todo tiempo. Lo absoluto está para nosotros en el tiempo, por tanto desapareciendo: todo lo que sólo es intemporal es relativo por ser meramente general, meramente exacto, meramente válido. Lo absoluto para nosotros se está decidiendo aún; como manifestación en el tiempo está todavía expuesto a riesgos. Así, pues, el filosofar es el pensamiento que no lo acaba y remata todo por virtud de un sistema perfecto, sino que, por medio de la sistemática, puede orientar, aclarar y patentizar equívocamente para estar presto a la realización, la cual no se anticipa, sino que se cumple surgiendo de la posibilidad existencial. El filosofar en el peligro del «existir» es la certidumbre ocasional de superar, nunca el haber superado, como se representaría la filosofía en el sistema cerrado.

Desde esta situación se hace comprensible el *carácter originario de la sistemática,* la cual *desgarra el ser* sin poder volver a reunirlo en una unidad. Es la claridad de la conciencia del ser, la cual, como apareciéndose en la existencia empírica, reconoce lo que aquí es inevitable: *No hay un sistema de la existencia empírica,* pues el mundo, ya en sí, está desgarrado y abierto y sólo en aisladas perspectivas se convierte relativamente en una unidad.

No hay tampoco un sistema de la «existencia», pues sólo hay «existencia» con otra «existencia», sin que las «existencias» puedan abarcarse desde un punto de vista exterior a ellas; la «histo-

ricidad» de la existencia tiene una posibilidad inagotable, *es* infinita e inabarcable.

Por último, *no hay un sistema de la trascendencia*, porque ésta sólo es accesible para la «existencia» en la existencia empírica en forma, a su vez, «histórica», en la cual puede ser captada existencialmente como unidad por la libertad, pero sin que por eso pudiéramos concebir todo lo que hay para nosotros en el tiempo partiendo de esa unidad.

Este *desgarramiento* del ser es, a su vez, origen de una *sistemática*, aunque dondequiera anula el sistema. No es un sistema, que sólo diferencia las esferas del ser fijado objetivamente, para después construir cada una de ellas por sí sola, sino la *sistemática del trascender*. Esta no es una mera forma de ordenación mediante métodos particulares, sino forma originaria; en ella actúa un principio que como tal *no es lógico*. Este origen está en la conciencia del ser; por tanto, la forma originaria del filosofar sistemático es el trascender del ser en la existencia empírica.

Cuando se trata del auténtico ser, *este origen* se presenta de nuevo y dondequiera en el preguntar. A todo lo que me ocurre, a lo que soy y hago, se le interroga, en cuanto que lo pienso, acerca de lo que yo pienso en ello y adónde trasciendo o no trasciendo. En todo hay existencia empírica, libertad, trascendencia. Así, el origen en la conciencia del ser, en cuanto pensado, se convierte en principio *metódico* del filosofar y de su sistemática, pero en modo alguno en principio del cual pueda derivarse el *contenido* del ser y de la existencia empírica. Pues el origen *como conciencia existencial del ser* no es origen *del ser mismo*. El intento de pensar el origen del ser en general es un trascender metafísico sobre la base de la posible «existencia». Si pudiera ser alcanzado con validez general, no meramente como «histórico», la filosofía se fundaría solamente sobre el ser-en-sí; habría llegado a la meta, la libertad quedaría anulada; el tiempo llegaría a su término. Pero del mismo modo el *origen de la conciencia existencial del ser*, como un origen único, tampoco es el *comienzo* del filosofar con el cual éste, en la consecuencia de un producto intelectual, pudiera iniciarse como un firme punto de partida. Sino que el *origen de la conciencia existencial del ser* es el fundamento indeterminable y después el lugar inespacial, al cual el filosofar retorna para toda comprobación decisiva. De él parte la cercioración del ser en los modos del trascender, a él retorna el cumplimiento en el trascender como la

realidad presente en la situación de la existencia empírica. El *origen del ser* sólo puede ser el mismo y el único; el comienzo del filosofar, si este origen fuera conocido, tendría, como comienzo, pero sólo para la representación, no en sí, varias posibilidades. En cambio, el *origen de la conciencia del ser* es «histórico», por tanto móvil, y nunca definitivo. El comienzo del filosofar en el movimiento hacia productos intelectuales, los cuales tienen su fundamento y término en *este* origen, es de posibilidades infinitas no abarcables. Ningún producto intelectual es para él el sistema único, él mismo cambia en cada caso al realizarse el filosofar.

4. La cuestión de la verdad en la sistemática del propio filosofar.—Si este origen es el fundamento de una sistemática *del trascender*, conforme a la *articulación del trascender* en orientación filosófica en el mundo, aclaración de la «existencia» y metafísica, ha de preguntarse si esta sistemática reclama, aunque sólo sea en la forma, una validez impositiva. A ésta ha de responderse: Impositivo es sólo el trascender en la orientación intramundana, si bien sólo en tanto sean pensados límites negativos. Para ningún trascender positivo puede pretenderse una validez impositiva, pues todo trascender rebasa la inteligencia, que se aplica al trascender y piensa partiendo de él, lo prepara, pero nunca lo produce. Sin embargo, los modos del trascender aparecen filosóficamente como lo verdadero, porque en ellos se aprehende claramente en sus dimensiones la conciencia del ser en la existencia temporal.

El desgarramiento del ser, en el cual el ser parece posible «existencia» en la existencia temporal, no permite encontrar un ser trascendiente que, para el conocimiento de validez universal, incluyese en sí el desgarramiento, de suerte que éste fuera concebible por él. Más bien, inversamente, se me hace claro en la existencia empírica todo ser cuando éste encuentra en el desgarramiento, a pesar de éste y por virtud de éste, su lugar, su justificación y reprobación. La conciencia del ser desgarrado, que en sí no es un principio de ordenación, es el punto de partida para el anhelo del buscar trascendiendo y del encontrar «histórico». Pero, como enunciado, *es* al mismo tiempo un principio de ordenación, y ciertamente el más fundamental del filosofar; por él se diferencian las preguntas y respuestas filosóficas según su verdadero sentido, de suerte que se aclara lo que en ellas se puede pensar y querer. Como principio de ordenación muestra los métodos y, en

verdad, los caminos del trascender, después de haber excluído los métodos del conocimiento en el mundo.

La expresión del ser como desgarrado en mundo, libertad y trascendencia es, en la situación de la existencia empírica, la fórmula para designar una indisolubilidad ; la heterogeneidad de este ser, salvo en la trascendencia, donde todo puede al fin reducirse a la unidad, no se concluye y cierra ni como posesión inmediata ni como un abismo donde precipitarse ciegamente, sino como la conclusión incomunicable de un camino por el cual la «existencia» marcha con la «existencia», pero en ningún caso como cima conocida en un producto intelectual filosófico. Pero por esta razón la sistemática originaria de una conciencia del ser desgarrada en mundo, «existencia» y trascendencia, no es, en modo alguno, absoluta como expresión. Atenerse a esta sistemática en su objetivación y a las fórmulas de su explicación, como si fuera un saber, es imposible a causa de ese desgarramiento. La verdad está en aquello de que esta sistemática es la expresión fracasada y hacia donde debe impulsar al sujeto pensante. Sin embargo, la aclaración de la conciencia del ser para sí misma en las formas del trascender parece tan evidente que es difícil y como contra naturaleza renunciar a su validez general impositiva. Sin embargo, aun el que no duda no debe confundir el sentido de verdad de su pensamiento. La «valentía de la verdad» es una actitud ambigua: la «valentía» lo es en la realidad en que actúo, de suerte que no dudo de la verdad. No hay valentía ninguna en afirmar. Todo lo que aquí importa es más bien diferenciar entre lo que realmente es impositivo y el riesgo de tener que comprometerse uno mismo.

Si bien para nosotros la sistemática que parte del desgarramiento de la conciencia del ser es también trascendiente, sin embargo no hay una raíz única de la cual se desarrolle todo lo que la filosofía ha de decir. A ella se le presenta el filosofar sustancial en el respectivo presente nacido de una *cosa*, de la *situación* «histórica», de la *decisión* tomada y de la *realización trascendente* experimentada. Cuando esto es enunciado se convierte de nuevo en sistemática. Pero aun en el caso de que yo, partiendo de este filosofar en una múltiple experiencia, busque después la vinculación con la sistemática *del trascender*, no se origina ningún sistema en el sentido de único producto intelectual filosófico que lo comprende todo.

El hecho de que no se consiga la unidad pudiera estribar sola-

mente en la debilidad del pensamiento. Parece, sin embargo, que la *libertad* se priva de esta unidad porque es imposible sin engaño. Pues siempre se originaría el sistema que, por esencia, tan sólo al fin de los días sería posible y entonces ya innecesario. En tanto que la sistemática del filosofar se funda inevitablemente sobre la conciencia existencial del ser en la existencia temporal, no puede cerrarse ni siquiera en la forma, de modo que, por ejemplo, todo lo que ha de advenir todavía «históricamente» encontrase su lugar preparado en el esquema del sistema.

De aquí resulta para las exposiciones del filosofar que la sistemática de un todo tiene que conciliarse partiendo de la conciencia trascendiente del ser del desgarramiento con la sistemática llena de contenido, emanada de todo pensar filosófico originario, y, finalmente, con la ordenación que, por virtud de la mera inteligencia, dispone, compone, construye en forma análoga a la clasificación científica. Esta ordenación, como sistemática no comprometedora, carece de importancia desde el punto de vista filosófico; no hace más que procurar una visión de las posibilidades del pensamiento; es el refugio donde un pensar sistemático sólo se podría continuar mediante una falsa violencia constructiva. La sistemática comprometedora es el contenido en el filosofar, pero tiene el inconveniente de que en un esquema intelectual no puede dominar en todas y en cada una de las proposiciones. Nuestra sistemática, que trasciende en las formas del trascender, puede, a su vez, ser considerada como una sistemática especial; así, una sistemática metafísica que captase verdaderamente el ser rebasaría a su vez el sentido de su contenido, según los métodos del trascender, por el hecho de que tienen que resultar de ella misma. Mientras la filosofía, como producto intelectual, sólo se anquilosa en la forma singular, es en sí, como filosofar, infinitamente móvil. Lo *trascendiente* puede hacerse particular; lo particular, universal. Este alternativo desplazamiento no tiene por qué modificar el contenido. Por tanto, la ordenación extrínseca, todavía sin contenido, de los contenidos es el destino necesario y, como consecuencia, la auténtica actitud del filosofar, que sabe que está en el camino del proceso existencial. La filosofía, como obra, no se puede confundir con el filosofar en el sentido de iluminación del «existir»; aun el sistema lleno de contenido, como producto intelectual, no pasa nunca de ser función.

Así, pues, nuestra sistemática no puede convertirse en siste-

ma. Está escindida en sí misma, aprehende sus *orígenes sistemáticos* esenciales y hace de una conciencia del ser desgarrado, que se aclara en el trascender, la raíz de una *sistemática trascendiente.* Pero no puede forzar a entrar la totalidad en una forma única, sino que se rinde también al mero *orden racional.* Esta forma de la sistemática en tres planos, por así decir, es para nosotros la consecuencia necesaria de la situación empírica del filosofar; por tanto, la forma que, para nosotros, es la más honrada; es la posibilidad de tener que exponernos al mínimo de malentendidos y tentaciones, y de poder alcanzar el máximo de amplitud en la conciencia del que ha pensado en ella.

Si se mostrase un edificio en el plano, en la construcción y ya terminado, se tendría la *imagen alegórica* del sistema objetivo. Si se pudiera pasear alrededor, poner en situaciones, mostrar perspectivas y aspectos, esto sería una imagen de la mera sistemática. Parece evidente que el sistema nos conduciría mucho más profundamente en la esencia del edificio si el ser fuera un edificio y sólo se le hiciera accesible durante su proceso de construcción. Pero el ser no nos es accesible en su construcción según un plan examinable y finito, sino tan sólo en tanto que estamos en él. La posible «existencia», cuando es el origen del filosofar, levanta por así decir, como realización de sí misma, su edificio, no conforme a un plan calculado, sino rebasando todos sus planes especiales, como el proceso de sus últimas decisiones. De esta edificación se cerciora en el filosofar, pero sería imposible por virtud de un supuesto saber del edificio del ser.

En una *comparación* distinta, la sistemática esencial en el filosofar no sería un edificio basado sobre una piedra angular, sino como una esfera que flota libremente, que en incesante movimiento se dilata y contrae por ambos lados en lo infinito; que toma formas asimétricas y las pierde de nuevo; que no tiene ningún centro absoluto, sino uno en cada caso, y que debe estar sostenida por un centro que ya no está en ella, sino en la mismidad que la ha pensado.

LA FILOSOFIA Y SU HISTORIA

En todo nuevo presente, la filosofía, vista desde fuera, se aparece en forma distinta; pero, desde dentro, se la ve dirigida siem-

pre a una y misma cosa. La modificación de su forma en la sucesión del tiempo no es, sin embargo, un proceso extrínseco, sino que la filosofía, en tanto que conscientemente se conoce y se acepta tal como fué, tiene su *existencia empírica* como su *historia.*

1. La actualidad del pasado.—El sentido en el cual lo pasado es actual, es esencial. En las *ciencias*, lo pasado puede ser entendido como una adquisición sobre la cual se construye lo posterior; las ciencias, en la medida que la situación sociológica deja margen, van pasando sus descubrimientos de generación a generación, multiplicándolos. Pero, respecto a lo que es conocido exactamente, es indiferente cuándo y dónde es conocido. Donde el saber se aplica a lo que es exacto intemporalmente, estamos en un proceso de avance continuo; siempre poseemos más que los predecesores, y nos encaramamos sobre sus hombros. La historia es, entonces, solamente la forma temporal de la adquisición de la verdad, en sí misma extraña a la verdad, y para ésta, sin verdadero interés. El investigador piensa sobre las cosas y en la manera de apoderarse de ellas, no en el pasado.

Pero, si bien la materia de las ciencias, sus métodos y sus resultados forman parte de este proceso de avance, ya no les pertenece el sentido de sí mismas, ni las imágenes del mundo, ni la filosofía que siempre comportan consigo, aun cuando crean haberse separado completamente de ella en su puro conocimiento de las cosas. Pero, en cambio, si bien en el filosofar hay ciertamente lógica y psicología, como un instrumento que crece y merma, que se puede aprender y acrecentar, esto que en ellas se puede aprender no es precisamente la filosofía, y el aprender mismo tampoco es filosofar. Pues en el filosofar está su historia consustancialmente presente, sin que se la pueda conocer suficientemente como resultado.

Así, pues, mientras que las ciencias son más que el pasado, al que dejan atrás, en el *filosofar* puede ser la actitud fundamental la de que ya en el pasado se haya aprehendido la verdad definitivamente; nosotros no habríamos hecho más que perderla, y lo que importa es volver a ella. Pero si se considera la filosofía ya como perfecta y terminada en el pasado, entonces se anula la historia como tal, pues ahora lo verdadero no es, en el tiempo, transformación desde un nuevo origen, sino restauración.

De hecho hay en la filosofía lo que nos habla desde la historia como concluso y cabal. Estamos seguros de no poder hacerlo me-

jor. Cuando consideramos cómo se ha realizado el filosofar en la figura temporal de uno de los grandes filósofos es absurdo decir que en determinadas circunstancias hubiera tenido que pensar de otro modo, y entonces habría tenido razón. Cuando en el detalle se presentan defectos de exactitud, éstos no tienen importancia alguna para la auténtica filosofía. De esta manera se puede preguntar y responder sólo respecto a la historia de las ciencias en la cual, progresando, se mejora. Pero en la filosofía lo perfecto y concluso, precisamente por serlo, ni se puede mejorar ni repetir de manera idéntica. Es, precisamente, lo que sólo es ello mismo. Por tanto, su máxima fuerza no estriba en la transmisión de algo idéntico, sino en su capacidad para despertar y crear un nuevo origen.

Este proceso de excitación, constantemente repetido, es el fenómeno de la historia de la filosofía. El filosofar está *vinculado* a su pasado y, al mismo tiempo, es *originariamente* ello mismo, porque, nacido de fundamentos propios, entra desde su tiempo en lo intemporal. Esta es la «historicidad» del filosofar. No puede comenzar por el principio, pues es para *nosotros* un acontecimiento único, irrepetible y coherente del ser humano, que comenzó con los griegos, y desde el cual comprendemos también el filosofar extraño, por ejemplo, el indio, el chino, como coincidiendo en parte. Los filósofos, que creyeron más firmemente comenzar de nuevo y auténticamente y se comprendieron a sí mismos como esencialmente ahistóricos —Descartes y Kant—, estaban penetrados de una tradición digerida. Los que realmente comenzaron sin conocimiento de la tradición lo hicieron sobre la base de corrientes más turbias y difusas emanadas de ella, y no pudieron llegar a una claridad esencial. La transformación que experimenta la filosofía al despertar de un nuevo origen, como forma temporal del filosofar, ya no se puede explicar; por el contrario, es el enigma de la «historicidad» de todo nuestro existir empírico, en el cual está para nosotros el origen.

Cómo se desarrolla ese despertar, por el cual, en la transformación, se origina una repetición que, sin embargo, es un filosofar originario, es cosa imposible de concebir. Es como si, en un punto invisible, el ser hubiera entrado en contacto con el ser. Pero *por qué* este despertar es necesario en la existencia empírica parece que se puede concebir desde fuera:

Por el hecho de que en la existencia temporal, como vida, no

tenga más que *una vida* en cada caso, la «existencia» se encuentra *limitada* en su manifestación empírica. Lo que la «existencia» en ella llega a ser y puede decir surge de un punto de *arranque* originario, que con frecuencia no puede ser conquistado a *discreción* por el individuo o ser querido y hecho a su manera. Yo no soy solamente un ente vivo que se desarrolla y muere, sino que yo existo, por *nupcias originarias*, con aquello que «históricamente» me despierta. Yo soy, en el origen, *único*, *irrepetible*, y me desarrollé a partir de un comienzo por virtud de la actividad transformadora de la materia cósmica que en mí ingresa y de los movimientos que me impulsan hacia mí mismo. Cuanto más múltiples son mis nuevos comienzos, tanto más inauténtico suele aparecérseme mi propio ser. Cuanto más soy yo mismo, tanto más decisivamente estoy vinculado a mi origen y mi camino. Lo que encuentro lo aprehendo, ciertamente, como limitado en esta mi existencia empírica, puesto que soy un ente finito. Pero, como tal ente finito, aprehendo al mismo tiempo mi finitud y la idea de la totalidad, y en mi identificación con ambas conquisto mi verdad como manifestación «histórica». Si, pues, el verdadero ser es lo Uno, pero de suerte que en el saber de este Uno el ser ya sería concebido erróneamente, entonces el ser ha de manifestarse como existencia temporal, despertándose de individuos limitados en individuos limitados. En toda manifestación empírica de una «existencia» se tiene a sí mismo, pero sólo como una manifestación entre otras. Por el hecho de que, partiendo de la existencia pasada, puede hablar surgiendo en el presente, la manifestación del ser se hace patente de una manera que no pudo existir en su *primer* comienzo, a causa de que es posible en el *arranque* de la nueva vida, una nueva y *originaria unión* con su fundamento pretérito. Aun en una más larga vida del individuo, su fuerza germinal primitiva sería, por así decir, consumida; en el filosofar no haría otra cosa que prolongarse y disgregarse más lo que ya está en él. Pero la nueva vida originaria puede escuchar, mediante la manifestación de la verdad filosófica, lo que su manifestación anterior, en su primer brote mismo todavía no pudo. No se trata de que nuestra vida sea demasiado corta, y de que nosotros no pudiéramos continuar nuestras investigaciones, y, por el contrario, tuviesen que ser dejadas al principiante que sólo ha necesitado aprender el oficio, sino que se trata de la amplitud sustancial de una vida que sólo una vez, por virtud de su origen propio, como tal, es

ella misma. Así como un hombre puede amar sinceramente y en absoluto sólo una vez, y al traicionar su amor hace trizas su propio ser, para entonces, ya sin base, comenzar, hacer, gozar muchas cosas y disiparse, así también sólo puede realizar una forma de manifestación si en ello ha de ser auténtico, y no sólo gesticulación, si ha de ser él mismo y hablar como tal, y no desaparecer tras una careta.

Por tanto, se puede decir que, *a lo largo de los milenios* del pensamiento occidental, vivimos en una *única filosofía*, la *philosophia perennis*, si por tal entendemos el saberse del verdadero ser; pero, aunque la vivimos, nadie la tiene, sino que, por el contrario, sólo existe cuando en cada generación posterior cobra en los individuos nueva vida en forma modificada; cuando cada generación, a pesar de todo su saber del pensamiento pretérito, posee desde su presente y su fundamento la verdad en la forma de esta «historicidad» que nadie puede conocer desde fuera.

Por tanto, la consecuencia sería que, aun las filosofías originariamente creadoras, no despliegan su verdad hasta ser transformadas por otros, que en esta transformación son un nuevo sí-mismo, el cual, sin este previo supuesto histórico, no existiría, y por virtud de él tiene posibilidades que no hubo para el primer creador. En el pensamiento nunca se vive y se hace lo mismo otra vez; puesto que habla desde el pasado como vivido y hecho, su ser, por el contrario, todavía no está concluso. La transformación de la filosofía pretérita en una verdad actual es el sentido de la historia filosófica de la filosofía, a diferencia de la historia, que sólo quiere saber lo que fué como objeto de estudio, como problema, como sistema.

Con la conciencia de esta historicidad se podría pensar la idea de una filosofía la cual iluminase hasta el fondo toda la filosofía pasada, de tal suerte que se convirtiera, ya clara como la luz del día, en la realidad presente de la vida. Esta filosofía sería la verdadera; en ella no sólo aparecería la verdad en su peculiaridad histórica, sino que comprendería la verdad, como la única verdad, en toda la historia. En ella el ser y la manifestación serían idénticos. Pero aun tal filosofía sólo sería posible con la historia terminada. Es decir, con tal filosofía ya no existiría ningún filosofar como manifestación de la posible «existencia» en la existencia empírica finita, sino que sería el único verdadero ser, que como él mismo no existe para nosotros.

Ningún presente puede ya imaginar una nueva filosofía sin el camino que pasa por su historia. La primera dificultad estriba siempre en comprender y *apropiarse* la precedente. Cierto es que se la conoce en sus obras, se sabe lo que ha dicho, se la ve en sus elementos científicos y en su conocimiento sociológico; pero lo que importa es que este saber se convierta en lo que siempre es el filosofar: el ser sí-mismo que se aclara en su trascendencia.

2. Apropiación.—Siempre que actualizo efectivamente, comprendiéndola, una tradición, algo cambia en mí sin darme cuenta. Yo llego a ser lo que aprendo sin saberlo expresamente. Se originan hábitos de pensar por el hecho de no presentarse otras posibilidades. Los contenidos entran en mí sin ser puestos en cuestión; yo me he convertido en ellos aun antes de haber preguntado lo que yo quiero ser. Pero lo que fué no puede ser otra vez. Yo soy aquello en que me he convertido, partiendo de lo recibido, por virtud de una transformación. Lo que se prolonga idénticamente por algún tiempo no es más que la extrinsecación y la mecanización de lo sido.

Esta asimilación desapercibida e incomprobada no es todavía apropiación; ésta *surge de la diferenciación.* Así como yo me opongo al otro, a quien comprendo, para después de este distanciamiento entrar con él en verdadera comunidad, así me separo de toda tradición en la que al principio había caído sin darme cuenta, para sólo después, mediante una *elección* realizada con clara coincidencia, *rechazarla* o aprehenderla como concerniente a *mí* mismo, y de ese modo, siendo mí-mismo, *apropiarla.* Mientras que el ser-uno inmediato no es ni el ser-sí-mismo pasado ni el presente, sino que es, o bien sorda posibilidad de despertar, o bien fijación desviada de lo que se ha hecho extrínseco, sólo la separación hace posible el ser-sí-mismo, pero también la perdición en la nada. Este ser-sí-mismo, que se diferencia, *tiene* que apropiar por el hecho de que sólo puede llegar a sí mismo partiendo de su propio origen. Una mismidad aislada que, como no siendo ella misma, se distancia de todo, se sume en lo insondable. Pero la apropiación tiene que proceder de la actividad del propio origen, sin la cual ningún sí-mismo se desarrollaría.

La apropiación se atiene al pasado, en el cual la posible «existencia» pretende encontrar al sí-mismo de otra «existencia». No se trata ya tan sólo de estar sometido al torrente de la tradición, sino de hacer pie en ella para captar el oro que arrastra consigo.

Las más leves palabras procedentes del pasado pueden despertarlo; la tradición más sólida puede contrastar extrañamente con él. Depende de quien lo escuche y de las palabras por las que se sienta tocado.

La apropiación es esencialmente distinta de la *aceptación* externa. Aquello que por el hecho de no estar vinculado a la «existencia» no es, como pensado y dicho, nada más que simulacro, es sólo repetición. Unicamente no es robo, plagio, aquel *tomar* que por una *transformación* permite absorber lo adquirido en el propio hacer.

La apropiación es lo absolutamente originario que ya no puede ser cuestionado, la fusión en la diferenciación; es ser atraído por lo que libremente se ha escogido. Es como una íntima amistad, pero con la distancia de una relación dirigida al pasado. Es, como en toda comunicación, el enigma de que yo soy sólo por virtud del otro, y, sin embargo, soy yo mismo; el enigma de que yo me pierdo lo mismo cuando no hago más que dejarme absorber, sin resistencia en lo recibido, que cuando me aíslo egoístamente.

También hay apropiación en la *repulsión* cuando, al acercarme a lo extraño, soy rechazado desde ello a mí mismo. Quien está realmente en lo que le es propio percibe lo que hay de esencial en la realidad extraña para, por su virtud, ser aún más sí mismo. Yo niego mi propia posibilidad cuando niego esta apropiación, cuando siento miedo ante la fuerza de lo extraño o cuando, sin vincularme a nada, me rodeo de todo como si fuera reflejo de mi ser.

La apropiación del *filosofar* pretérito se realiza mediante la comprensión de los *textos*. Esto exige en primer lugar reproducir el sentido pensado en las frases. Cuanto más se acerquen las palabras a ser meros signos para conceptos definibles de un sentido fijable idénticamente tanto más segura es esta comprensión. Por el hecho de que las palabras en el filosofar tienen siempre un sentido fluctuante, indeterminado en sus límites, este sentido sólo puede ser extraído de la totalidad del uso de la palabra por el autor. Pero, como quiera que lo decisivo filosóficamente siempre es más que el sentido determinado en la fijación, el proceso del comprender, partiendo del uso determinable de la palabra, no tiene fin; no hay ninguna comprensión que le corresponda. El que comprende se pone, por así decir, al lado del autor, y entra en el mundo de éste tan concretamente como sea posible. Sólo de este modo es posible la apropiación, que ya no es aprender, sino

penetrar en el filosofar «histórico» partiendo de la propia «historicidad». Es como si en el fondo hubiera una comunidad en la que está lo Uno y todo sí-mismo se toca.

Si el proceso de transformación es hacer propio lo extraño, entonces se piensa la verdad, que no se puede leer inmediatamente en el texto, sino que sólo es posible *porque* este autor está allí presente. No se extrae una nueva verdad, que desde entonces queda descubierta, sino que se destaca la verdad que fué actual en otro tiempo tal como se la ve ahora actualizada. La originalidad del filosofar realiza una momentánea conciliación. Puesto que la apropiación excluye un saber más, rechaza una modificación y corrección intelectual arbitraria. El análisis de los contenidos de pensamiento dados en la palabra, el poner sus elementos en nuevas relaciones, construirlos, sólo es una aclaración para llegar a la fuente. Mediante el conocimiento del pensamiento ya fijado, el trascender que ha sido realizado una vez en la doctrina debe ser *repetido* como un trascender actual. En todo trato con la filosofía transmitida, la única diferencia esencial estriba, por tanto, en si se trata de un mero trabajo intelectual con trozos de estudio, sin verdadero motivo propio, con el propósito ordenador de hacer más fácilmente comprensible mediante paráfrasis lo que toma equivocadamente por un mero conocimiento, o se trata de un auténtico filosofar nacido del propio impulso vital en la situación actual.

8. Doctrina y escuela.—El filosofar vive, en definitiva, de unos cuantos filósofos, al mismo tiempo cima y origen, cada uno único, cada uno su propia escala de medida, que han aparecido en el transcurso de dos mil quinientos años. Los demás proceden de ellos, pero no participan en este origen si no salen a su encuentro desde el suyo propio. Nadie es encendido por la verdad transmitida si no lleva ya en sí la chispa. Pero no es propiamente creador, aun cuando sea verdadero y originario.

La identidad del filosofar verdadero con el filosofar originario impide que se aprenda la filosofía y su verdad sea simplemente recibida. La apropiación, que ni es progreso ni bastardeamiento, es la realidad del filosofar que se propaga despertando.

Cuando la propia originalidad busca el origen en los grandes filósofos e impulsa por virtud de las doctrinas hacia aquello que a su través aparece, este filosofar, que al mismo tiempo que interpreta existe por sí mismo, o puede expresarse a su vez y des-

arrollar una filosofía sistemática que se resiste a entrar en el recinto de los grandes, aunque sea como una pequeña figura; no es más que el órgano para el filosofar que no crea por sí mismo y que, sin embargo, es filosofar original, el cual tiene abierto el acceso a los grandes. Esta filosofía tendrá que buscar de nuevo su forma en cada situación histórica. Quien busca la suya en la apropiación y en la tradición nunca, en su incondicional veneración por aquellos filósofos seculares que no viven en todos los tiempos, se confundirá con ellos.

Por el hecho de que la apropiación supone que el filosofar me llega en forma objetiva, y por el hecho de que el comprender necesita de un oficio, el filosofar se convierte irremediablemente en doctrina que, como tal, somete el filosofar a la posibilidad de malentendidos aniquiladores. La doctrina y la escuela, aunque sean el peligro del auténtico filosofar, constituyen una tarea a la que no se puede sustraer ningún filosofar, que, como comunicación, cobra realidad empírica en el mundo.

Como órganos de la coexistencia de todas las ciencias para realizar en todas direcciones las posibilidades del saber en la investigación y la comprensión, y aprehender todo lo que se puede presentar, tanto en hechos como en construcciones intelectuales, las *Universidades* tienen unidad y vida interna por virtud del filosofar que está presente en cada investigador y cada erudito. Esto que es «más que ciencia», y que en las ciencias y sólo con ellas se puede conseguir, les da sentido y establece la relación originaria de unas a otras, se hace conciencia expresa como el alma del conjunto en la enseñanza de la filosofía. Las Universidades prosperan, florecen en la medida en que las penetra e inspira este alma.

Por esta razón la doctrina filosófica se convierte en enseñanza en las Universidades, las cuales son hoy la condición para la conservación de la tradición científica y filosófica. La escuela facilita el tesoro de conceptos, diferenciaciones y definiciones, métodos del pensar, así como de la técnica de interpretación y del saber histórico accesible. Pero, además de suministrar los supuestos del filosofar, tiene la función de poner en guardia y despertar la atención para poder escuchar el origen del filosofar pretérito. No es todavía verdad filosófica, no hace más que proporcionar las condiciones para su adquisición mediante una disciplina intelectual; es aprender a expresar con solidez y precisión lo que se ha com-

prendido como verdad; es conservar una atmósfera en donde el individuo pueda escuchar la exigencia.

La *doctrina*, aunque forma de transmisión del filosofar, es, como tal, forma transitoria. Surgida de la necesidad «histórica» de una comunicación creadora, tiene la verdad como función, pero como consistencia cristalizada es engañosa, pues, tomada la filosofía como contenido cognoscible objetivamente, ya está en camino de perderse. Hay en el filosofar ese punto de transición en el cual, en cada caso, haciéndose objetivo, está un momento por completo en sí mismo para anularse a sí mismo, por virtud de la pérdida del origen, en la vacua objetividad.

La *escuela*, por virtud de la estabilización de la filosofía, incurre tanto más en la pérdida del filosofar cuanto más los hombres procuran tener ya en una teoría la seguridad firme que les libra de la exigencia de ser sí-mismos; el peligro de convertir por esta degeneración la filosofía en explotación y negocio para ganar prestigio es aún mayor para la filosofía cuando la profesión que su tradición exige necesariamente en instituciones sociológicas (en la Antigüedad y en las Universidades modernas), seduce a los faltos de vocación a crearse con ella una posición. Pues quien no ha filosofado por su cuenta en contacto con el mundo y los hombres, y con la tradición histórica, se ve inducido a tratar la filosofía como si fuera una ciencia constituída, como una asignatura que se puede aprender y aumentar mediante operaciones puramente intelectuales y después enseñar.

Esta actividad, en cuanto tradición de las obras históricas y conservación del saber de las *capita mortua* del filosofar, es, con tal de que se tenga claramente en cuenta su carácter, una condición para la continuidad del filosofar que no le adultera; por tanto, necesaria y meritoria. La falsificación únicamente comienza cuando la constitución de las escuelas se hace en nombre de filosofías determinadas que, dándoselas de ciencia, pretenden poseer la verdad. La institución de una escuela de esta clase proporciona un prestigio especial, y el ser discípulo, mejores oportunidades; entonces se trata a los filósofos auténticos, como si ellos ya hubiesen encontrado también lo justo aquí y allí o andado cerca. Se les cita junto a los propios colegas, se infunde confianza en los gestos modestos, como si la filosofía pudiera hacerse por piezas y fomentarse esencialmente por medio de la división del trabajo. En la solidaridad de estas escuelas, en la cual se encuentra

importante por reciprocidad lo que se escribe, se agota el propio impulso para el movimiento espiritual.

Pero quien filosofa con *el propósito de fundar escuela* tiene que carecer de verdad desde la raíz. No sólo trata la filosofía como ciencia, sino que finge que sólo él la posee verdaderamente, y que la ha puesto, como ciencia, en el recto camino. Separa acaso la filosofía de la concepción del mundo, pues para él la filosofía contiene afirmaciones de validez general y no da a la concepción del mundo más valor que el de ser una entre otras muchas; la filosofía —piensa— debe ser posible sin una concepción del mundo. Reclama aprobación para su doctrina, y de lo que han hecho otros afirma que no es filosofía. Es polémico, pues vive, originariamente, sin la mismidad que le llevaría a filosofar, de negar a los otros y asegurar sus propias afirmaciones. Lo que señala como positivo es para él una cosa, y así tiene que carecer de contenido o convertirse en una ciencia particular de cosas en el mundo.

Quien, en concepto de *discípulo*, acepta la doctrina y los métodos de otro, a título de maestro, los convierte en algo extrínseco, aun cuando el maestro, filosofando originariamente, haya dado expresión a un contenido. La historia de la filosofía nos muestra los modos por los cuales la filosofía se transformó en el manejo vacuo de los conceptos y el amaneramiento de los métodos. La condición de discípulo puede tener la función histórica de conservar los escritos de un gran filósofo y dar noticias de él; puede también, mediante modificaciones de sus construcciones intelectuales, arrojar retrospectivamente una luz sobre el filósofo, ampliarlo en el aspecto técnico, y, por el contraste de su ser con el ser del filósofo, destacar tanto más a éste, pero no puede filosofar, pues éste es la expresión específica de una mismidad originariamente libre.

La escuela, que de esta suerte deja desembocar la filosofía en una ciencia especial, conduce *en el maestro* a una actitud que constantemente promete; pero, sin embargo, evita todo cumplimiento, pues no puede proporcionar el conocimiento de la verdad de lo incondicionado como un saber objetivo. Y conduce *en el discípulo* al deseo de adquirir la filosofía como posesión paso a paso, grabándose en la memoria tesis y más tesis, y darse por contento con ello. Cuando, de esta suerte, maestro y discípulo se aferran tenazmente a algo, cesa en ambos el filosofar, sin llegar, no obs-

tanto, a ser ciencia, puesto que de hecho no tienen nada entre las manos.

No filosofan verdaderamente más que los hombres que son originariamente por sí mismos, los cuales se encuentran y vinculan en el filosofar. Se lleva la bandera de la filosofía más bien cuando, aprehendiendo sin auxilio en el conjunto lo auténtico, por virtud de movimientos en el vacío, se fracasa en el intento, que cuando por dignidad profesional se entierra al filosofar en las fórmulas ordenadoras de una actitud de beatería científica.

Si, por tanto, la realidad de la filosofía tiene necesariamente como acompañamiento la corriente del ejercicio escolar, es, sin embargo, tan sólo para, al par de asegurar la transmisión profesional del pensamiento, inducir a todo el que aprende filosofía a que, *comenzando* a filosofar por su cuenta, se separe y se arriesgue completamente por sí mismo. La filosofía se realiza en el buscarse a partir del haberse perdido, que siempre ocurre. La filosofía no puede dirigirse a la manera de una ciencia a los especialistas como tales, sino sólo a la vida filosófica en el hombre como hombre que hay en todo científico, investigador y erudito. Originariamente filosofantes, se toman la libertad de saltar en el pensar por encima del pensamiento. No buscan saber impositivo allí donde se trata de todo, es decir, del ser mismo.

Por esta razón la verdadera escuela, si bien en un sentido indeterminado, es decir, sin la unidad de una doctrina, es la conexión de una *vida filosófica* que se transmite. Los individuos, en cada caso irreemplazables, eligen ya desde el punto de partida de su filosofar sus próximos y sus lejanos. Esta escuela no tiene por centro el nombre de un maestro. Sus miembros se relacionan como verdaderamente independientes. Mientras los insinceros reivindican presuntuosamente como un valor la solidaridad nacida de la copertenencia a su círculo, éstos tienen la solidaridad de la libertad. La libertad barrunta dónde hay libertad; la percibe con entusiasmo aun allí donde le es hostil. Los miembros de esta escuela pueden incurrir en una auténtica hostilidad filosófica que es tan radical como caballeresca, porque quieren convertir a los enemigos en amigos. Pues aun en la enemistad y oposición persiste la profunda comunidad por virtud del posible ser libre. Esta escuela es la atmósfera del filosofar occidental iniciado por los griegos, que forma como un reino anónimo a través del tiempo.

En la conexión indeterminada de esta escuela, la tradición ase-

ırada institucionalmente es, no obstante, libre; no hace más ıe disciplinar en los supuestos sin la pretensión de continuarse ı la forma de una doctrina conquistada; por el contrario, tan lo con la esperanza de despertar al otro sí-mismo. Es una deca-ːncia resignarse a ser discípulos que se satisfacen con ser secua-s; pues el amor al otro ser libre por propio fundamento sólo per-ite el mismo nivel en la comunicación como realidad, o la lejanía ɜtanciadora como garantía de la posibilidad.

CAPITULO SEPTIMO

LA FILOSOFIA EN SUS DIFERENCIACIONES

Una consideración puramente objetiva en la orientación intramundana sobre la existencia empírica de la filosofía no puede asir su esencia porque no hay un punto de vista exterior a ella desde el cual se la pudiera abarcar con la mirada, comparar y definir. La filosofía, como último punto de vista, es radical y ni siquiera punto de vista ya. Ni tampoco puede ir más allá de sí misma. De aquí también que el intento de considerar objetivamente la filosofía ya esté condicionado por la filosofía o la no-filosofía.

Pero en esa consideración es posible, no obstante, perseguir indirectamente la esencia de la filosofía por el hecho de que puede observarse su comportamiento. La filosofía se patentiza al diferenciarse de lo que no es, pero que al mismo tiempo de diferenciarlo quisiera incorporarse. Al darse cuenta de que algo distinto de ella trata de negarla o ahuyentarla, tiene que volver en el combate a sí misma, viéndose ya claramente como un ser que tiene lo otro fuera de sí. La filosofía se diferencia de la religión, de la ciencia y del arte; desde ellas se pronuncian juicios que le discuten la posibilidad de una creencia. Estos juicios dicen:

la *religión* es la verdad; la filosofía no es más que el vestíbulo de la religión o dependiente de ella;

no hay más que *ciencia* en el sentido de posesión de la verdad; la filosofía es superflua, puesto que en las ciencias particulares ya todo es objeto de la investigación;

la filosofía no es nada; en el *arte* queda captado lo verdadero; se le puede intuir y sentir, pero no pensar y conocer.

La filosofía admite estos distanciamientos, pero es para apropiarse en una nueva forma aquello de que ha quedado diferenciada. Si con frecuencia ha sucumbido al peligro de *someterse* a lo otro, al diferenciarse ha vuelto a resurgir como ella *misma*.

La filosofía, encubriendo oscuramente como *religión* filosófica el terrible desgarramiento de la «existencia» en la existencia em-

pírica, ha querido suprimir el combate, pero como libre incondicionalidad no se ha encontrado hasta que llegó a diferenciarse de la incondicionalidad de la creencia religiosa fundada en la revelación y la autoridad.

La filosofía se ha identificado con la *ciencia* y ha tratado de entrar en esta categoría en concepto de filosofía científica sin poder afirmarse más que aceptando sin reserva toda ciencia afín a ella como vida pensante, pero siempre ha quedado diferenciada por el hecho de que su pensamiento propio nunca cobra una consistencia de validez general como resultado del saber.

Pudo equipararse al *arte*, interpretarse, malentendiendo su pensamiento, como una poesía de conceptos con la forma de una obra de arte; es, en efecto, como el arte, una plenaria presencia en cada caso, pero no tiene su plenitud y cumplimiento en la perfección como forma por el hecho de que su ley rompe y deshace toda forma.

Así, pues, el *sentido de la diferenciación* es un sentido heterogéneo. La filosofía tiene que estar *en lucha* con la *religión;* reconoce en ésta un Otro absoluto, que no es ella misma, pero que no por eso le es indiferente; no está junto a ella, yuxtapuesta, pues no hay ningún punto de vista desde el cual pudieran abarcarse las dos a la vez; pero ese Otro, con el cual la comunicación intentada conduce a la más resuelta repulsión e inmediatamente la vuelve a atraer, es para la filosofía un Otro tal que no la deja estar en sosiego y en relación con ello piensa. La filosofía puede *avenirse* con la *ciencia;* un conflicto con ella se resuelve porque no es necesario; por el contrario, la libertad de la ciencia es su propio asunto. Por último, la filosofía puede *amar el arte* como configuración y forma en la cual ella misma puede existir.

Aunque la filosofía no es ella misma más que diferenciada de la religión, de la ciencia y del arte, sin embargo está presente en ellos y nunca está sin ellos. El *elemento común* es que en todos ellos cobra el hombre su verdadera *conciencia de ser*: en la religión, por la referencia a Dios; en la ciencia, por virtud del saber objetivo; en el arte, mediante la intuición simbólica. La filosofía, que se pierde cuando se separa de ellas, tampoco puede ser la misma cosa que ellas. La *tensión* respecto a la *religión* es absoluta; el hombre verdaderamente religioso puede ser teólogo, pero no puede ser filósofo sin ruptura y salto, así como el filósofo, como tal, no puede ser religioso sin salto. La tensión respecto a la ciencia

tiene carácter dialéctico y se la puede anular superándola como cuando el investigador se hace filósofo o el filósofo se convierte en investigador. La tensión respecto al *arte* es una exclusión incluyente: yo puedo ser por completo filósofo o por completo artista, no hay término medio; pero el filósofo y el artista —en contraposición con la mutua exclusión de filosofía y religión— están, por así decir, uno dentro de otro; en cada caso el uno oculto en el otro.

FILOSOFIA Y RELIGION

La religión y la filosofía se ven desde fuera como *productos espirituales* en el *mundo*. Pero lo que son en sí mismas no es objeto de un posible saber y comprender. Por lo que presentan, lo que enuncian y tratan y cómo lo hacen se puede establecer y caracterizar lo que son y se puede experimentar en dónde la incondicionalidad religiosa rompe de hecho la comunicación. Pero su propio fundamento sólo se actualiza para quien está en él.

La realidad muestra que las religiones se combaten entre sí y con la filosofía. Nunca una prueba relativamente objetiva nos hará conocer dónde está la verdad. El hombre individual ha nacido en una religión, educado por la cual llega a sí mismo: los conversos son, en su mayoría, personajes problemáticos sin firmeza interior. La filosofía sólo parece desarrollarse sobre el fondo de una religión. La tradición religiosa remonta a tiempos inmemoriales, la filosofía comienza ya dentro de la historia conocida.

Estas afirmaciones empíricas acerca del diverso sentido y carácter de validez que tienen no responden a la pregunta por el origen del divorcio de la religión y la filosofía y por el sentido de su lucha. Esta pregunta no puede encontrar, en general, una respuesta objetiva satisfactoria; por el contrario, no se puede hacer más que investigar, penetrando por el lado de la filosofía hasta la máxima profundidad alcanzable, en la que se aclara el carácter inevitable de esta lucha.

Si se llamase religión a la incondicionalidad existencial que se sabe referida a su trascendencia, entonces la filosofía sería una religión [1]. Se trata de no dejar difuminarse en lo indeterminado a

[1] La palabra ha cambiado de sentido. Originalmente —antes de la creencia en dioses personales— era idéntica a *tabú* (Deubner en Chantepie de la Saussaye 1,430); más tarde se relacionó con *religere* (observar atentamente) y con *religare* (ligar). En la Edad Media (Lagarde, *Deutsche Schriften*, pág. 46) se atribuía re-

la filosofía ni a la religión. La religión tiene carácter positivo, frente al cual la filosofía no puede hacer más que reconocer su falta.

1. Caracteres externos de la religión.—Desde el filósofo no se puede conocer verdaderamente la determinación positiva de la religión, sino únicamente ojearla en sus elementos:

a) *Oración* y *culto* son las acciones originarias de un trato con la divinidad; en su sentido esencial están referidas a la situación, a la situación «histórica», fines y coyuntura sólo como realidad presente de la existencia empírica que en ellas queda superada. La oración y el culto pueden ser la base para una meditación posterior, pero ningún pensamiento ni organización conducen a ellos. Tampoco son lo exterior como puede parecer a quien contempla culto y oración sin participar en ellos, ni son sentimientos que se puedan producir conforme a reglas, en los cuales se pudiera perseverar oscuramente cuando ya se han perdido. Aun exentos de mágicas ilusiones, el culto y la oración siguen siendo para quien está en ellos realidades trascendentes. En ellos se realiza y se experimenta una referencia real con la divinidad, real y no simplemente sentimental, en ellos se realiza y se acoge un suceso real de importancia trascendente. El hombre se encuentra, por su virtud, viviendo a su gusto en otro mundo, no como un mundo extraño y lejano, sino un mundo que se percibe sensiblemente, en el cual lo lejano está cerca y lo extraño está presente.

b) La *revelación* es la fuente originaria de la objetividad religiosa, la cual es captada como trascendente en la oración que se ha convertido en culto. No se la piensa en absoluto como lo que tenga de histórico la manifestación de la trascendencia, tal como me llega en la libre tradición, al mismo tiempo omnicomprensivo y relativo, sino que es la revelación única, históricamente irrepetible, excluyente, caracterizada como milagro. La revelación cristaliza originariamente para el saber en el dogma, el cual después queda pensado sistemáticamente en la *teología.*

c) Oración, culto y revelación son constitutivos para una colectividad la cual se llama *comunidad* o congregación y puede con-

ligión a las personas que habían hecho un voto monástico. La palabra está en uso en la lengua alemana desde el año 1750. Según Lagarde, la palabra «religión» fué introducida entonces en resuelta contraposición con la palabra «creencia» «fe», vigente en las Iglesias luteranas, reformada y católica. A causa de la oscuridad existencial originada con este uso de la lengua, tal vez el sentido de la frase aparece mejor invertido: Al filosofante como tal le es posible la creencia, no la religión.

vertirse en Iglesia. En ella el hombre se cree vinculado con todos los demás formando un cuerpo; en cuanto que puede pasar, sin necesidad de comunicación existencial, de individuo a individuo, tiene la seguridad sustancial por el hecho de pertenecer al todo, que para él significa la presencia del espíritu de Dios en este *corpus mysticum*. Mientras que el que existe independiente sólo puede, como excluído, experimentar interiormente la comunicación de individuo a individuo y la esfera, en modo alguno objetiva, de esta comunicación, pero fuera de esto sólo encuentra ya sean asociaciones para algún fin, ya colectividades para la vida empírica, ciertamente llenas de vida y para él importantes incondicionalmente, pero históricamente relativas y parciales; en cambio, en la religión, la Iglesia, con su pretensión universal a abarcar la humanidad entera, es la autoridad visible y la certidumbre de la única trascendencia, solamente verdadera dentro de ella, para todo aquel que crea en ella. Claro es que la Iglesia en concepto de realidad empírica es también una colectividad sociológica y está, conforme a su realidad peculiar, sujeta a conexiones causales, inteligibles. Pero para el creyente no es, esencialmente, nada de esto, sino que su autoridad es suprasensible.

d) Finalmente la Iglesia, el dogma y la teología, juntamente, propagan la revelación a través del tiempo como una objetividad única, supratemporal que, por tanto, permanece siempre igual. El creyente es *obediente*, se somete, no pregunta, sino que recibe la inconcebible salvación. *Pensando* obedece en la teología, *actuando* obedece los mandamientos de la Iglesia. Toda la existencia empírica ha de someterse. Nada puede ser tomado en serio fuera de la divinidad revelada en su objetividad, fuera de su palabra y su mandato. El mundo ha de ser dominado por ella (teocracia); todo valor se ha de fundar partiendo de ella (teonomia); toda verdadera objetividad es concebida en ella como procedente de Dios (teomorfismo). El hombre está encerrado en el ser divino en el cual tiene su puesto cuando es obediente.

La religión, tal como se la considera desde la filosofía como lo otro que la filosofía no realiza ni concibe propiamente, existe sólo allí donde la oración, el culto y la revelación instituyen una comunidad y se convierten en fuente de autoridad, teología y obediencia.

2. La filosofía diferenciada de la religión. — Cuando el hombre filosofa no se convierte en la posibilidad del filosofar, co-

mo posibilidad del único ser verdadero, que excluye todas las demás, sino que mira el fondo religioso como a una trascendencia que en él está presente para la creencia. En el filosofar no se puede encontrar un origen como aquel del que parte la religión; consciente de esta falta, tiene que quedar en cuestión. Por esta causa, la posibilidad de la religión no le permite ningún reposo. Si la *mirada* se dirige a la totalidad de la religión, entonces la forma de la autoridad ya no es, en absoluto, violencia. La autoridad seduce, parece abrir los brazos para acoger en la trascendencia, certificada por garantías objetivas. A todo hombre veraz se le exige, juntamente con el esclarecimiento de su orientación en el mundo y su conciencia del ser, la elección. Unicamente puede, bien sustraerse a esta elección por virtud de un turbio compromiso encubridor, bien aceptar su fundamento «histórico» en la religión que se le ha dado y guardar dentro de sí la filosofía recordada, afirmar lo abandonado como su camino insoslayable y como verdad para otros. Si de este modo rechaza aquel compromiso, ya no puede llamar religión a cualquier creencia, a cualquier heroísmo, ni aun al filosofar. Filosofando tiene que quedar fuera, y para diferenciarle del indeciso y tibio, sin embargo, todavía se le podría llamar religioso negativo: sería el hombre que dice «no» porque quisiera decir «sí» y en esta posibilidad ya sería religioso. El filosofar se caracteriza, por tanto, en contraste con la religión.

a) La *independencia* filosófica reconoce la objetividad en el saber empírico e impositivo como válida generalmente, pero en la forma de la propia aclaración «histórica» de la posible «existencia» como una verdad, que si tuviera validez universal se perdería.

La *objetividad de la revelación* como un hecho históricamente único e irrepetible se fija en la religión en algo finito y cognoscible, que ya no posee el carácter de símbolo, en el sentido de ser una articulación del trascender «histórico», sino que ya queda fijado como la palabra directa de Dios. En cambio la *independencia* de la «existencia» no ve en toda objetividad histórica más que un posible lenguaje de la trascendencia, cuya comprensión, en sentido de apropiación, es su tarea, que realiza o rechaza a su propio riesgo.

Mientras que para la fe religiosa la *obediencia* es cosa evidente, aun ante el absurdo de que un hecho histórico finito deba ser condición para la salvación de todos los hombres, en cambio para la

independencia el *preguntar* es una pretensión que no cesa. Cuando la creencia religiosa reconoce la palabra revelada de Dios realmente como obligatoria entra en conflicto con la existencia empírica que encuentra y en la que participa; el Sermón de la Montaña debe ser una exigencia válida, pero seguirle llevaría a todos a la ruina. El ser consecuente a todo trance en acatar sus preceptos se hace visible en los mártires y santos como algo que no puede existir en el mundo, a no ser como término. De aquí que la teología trate de encontrar compromisos, interpretaciones, retorcimientos con objeto de encubrir los conflictos entre las exigencias reconocidas y reveladas y la propia acción, que ni siquiera se aproxima a ellas, y hacer posible la existencia empírica como duración y como mundo. Pero el filosofar independiente impulsa a la *probidad* para obedecer resueltamente o *no* obedecer resueltamente.

b) La posible «existencia» de la independencia no piensa ninguna realización trascendente, excepto en la forma de *realización inmanente.* Las acciones específicas de un culto y una oración, que en cuanto inmanentes no tienen sentido, le son extrañas. Su propia incondicionalidad aparece sólo como sentido de la existencia mundana real, aun cuando por virtud de este sentido no parezca fundada suficientemente. La posible «existencia» vive de cara a una trascendencia, la cual, cuando momentáneamente se hace objetiva, no tiene, sin embargo, objetividad específicamente propia, aparte y peculiar. No cree en ningún amor a Dios que no se exprese como amor al hombre individual, ninguna sumersión en el más allá que no se realice como configuración del mundo propio.

c) Como quiera que la filosofía no existe como objetividad válida, sino que sólo se realiza en el individuo como su existencia pensante, lo expresado por ella objetivamente es para el que escucha *sólo el lenguaje de otro;* de comprenderla plenamente se convertiría en su propio lenguaje. Ninguna filosofía se puede trasmitir idénticamente, y, sin embargo, toda filosofía debe aspirar a ser participada y trasmitida, pues la filosofía es el medio de comunicación entre existentes, los cuales son el verdadero ser del filosofar. Los filósofos son los más autónomos entre las «existencias» independientes, para las cuales al mismo tiempo se ha alcanzado la más decisiva expresión en el pensamiento. Pero todo el que filosofa es él mismo y no puede simplemente elegir la filosofía de otro; se la apropia y asimila, la transforma en su propio

ser, se siente despertado y aclarado por el que le habla desde sus obras, pero se mantiene preguntando, examinando, comprobando.

Cuando la filosofía cobra forma objetiva, sea como ciencia, sea como autoridad creída, y se constituyen escuelas y el culto al fundador de la escuela, ya se está pisando el camino de la religión; pero no es más que un sucedáneo, en el que tanto la filosofía como la religión quedan igualmente desfiguradas en el origen y la esencia. Pero al poder *sociológico* de la Iglesia la filosofía no opone ningún poder sociológico. En otro caso se aniquilaría a sí misma al primer paso y quedaría vencida aun antes de combatir. Sin embargo, las potencias sociológicas no son lo único que determina nuestra existencia empírica. El hombre como individuo concibe el filosofar en la medida posible contra la comunidad de creencia constituída, pero nunca contra la comunicación, puesto que, para él, la verdadera comunidad sólo se establece partiendo del filosofar, así como el verdadero filosofar sólo puede brotar de esta comunidad.

d) La religión puede existir por sí sola; no necesita de ningún complemento, no ve en la filosofía más que un peligro, que combate al mismo tiempo que incorpora en su propio pensar los conceptos filosóficos cuyo origen, sin embargo, extirpa. En cambio la filosofía tiene el *flanco abierto*: no se cierra como la religión dogmática, que sólo conoce adeptos o paganos y herejes. El hecho de que se diferencie ya significa que se sabe incompleta. Su verdad quiere, es cierto, serlo todo en su incondicionalidad, pero conoce su limitación. Parece que en las exaltaciones del individuo llega en ciertos momentos hasta las lindes de la religión, pero todavía falta un salto, al que se resiste, aunque ya está preparada para él. La proximidad más excitante puede llegar a ser posibilidad de la oración, pero la filosofía no confunde la devoción, la disposición de ánimo, ni aun la exultante presencia de una lectura del escrito cifrado con la oración como una relación real con la divinidad. Pero incluso cuando esta realidad pudiera acontecerle en ciertos momentos al filosofante, como aislada todavía no es religión; lo sería sólo en la objetivación por virtud de la conversión. Este salto no lo hace el filosofante; él no se permite lo que el religioso se permite. Tiene horror a participar en la trivialidad de la devoción del culto que para los creyentes puede ser sincera, porque para éstos existe permanentemente la objetividad. El que filosofa conoce lo incomunicable, que, expresado como objetividad, precisa-

mente pierde para él aquello por donde únicamente podía tener verdad.

Así, pues, el filosofar dirige sus miradas a la religión en relación con la cual el filosofar es real. Esta relación es triple:

La filosofía lucha contra la religión, pero en cada caso contra una determinada religión, y en verdad contra su falsedad cuando la religión se desliza en la objetividad cosificada hasta llegar a la materialización de la Trascendencia, y con ello el hombre se hunde: la religión se convierte entonces en miedo de fantasmas, en violencia fanática sin idea, en inquisición y amenaza para toda forma de libertad en el mundo. Esta lucha contra las objetivaciones de la religión, llena de pasión en toda la historia, conduce a conquistar espacio para la libertad en las empresas del individuo, y no dejar arrastrar la divinidad por el polvo. Así combatió Jenófanes contra la inmoralidad de los dioses míticos; Epicuro, contra la Deisidemonia; Kant, contra el falso culto y el clericalismo en la religión estatuída; Feuerbach, contra la ilusión; Kierkegaard, contra la Iglesia de su país.

Estas desviaciones de la religión ocupan para el situado fuera de ella el primer plano en tal medida, que necesita la mejor voluntad y un enérgico esfuerzo para realizar la segunda relación con la religión: encontrar su médula, que la filosofía no sólo admite como existente, sino que *respeta como posible verdad.* Serían ciertamente fundamentaciones valederas, pero extrínsecas, de este respeto si se pensara que sólo por virtud de la religión, en concepto de Iglesias, se conserva la tradición de la creencia en la objetividad sociológica; sólo por su virtud existe la tentación de la libertad, preservarse de la cual es su condición de vida; pues sin combate ésta no existe de ningún modo, puesto que como dada de suyo ya no es libertad. Por el contrario: el respeto arraiga más profundamente; hay una *verdad en la «existencia» religiosa,* aun cuando no pueda apropiármela; *yo no soy todo.* En el reino de la posible «existencia» ha de reconocerse la verdad de toda posibilidad auténtica, aun cuando no se la pueda comprender comunicativamente. Es verdad, aunque no lo sea para mí.

En tercer lugar, después de la lucha y el respeto, el filosofar, como voluntad de veracidad, trata de poner a la mayor *claridad* posible la *contraposición* de religión y filosofía. La existencia de ambas debe ser profundizada, porque ellas ven la verdadera dificultad de su tarea. La verdadera «existencia», como quiera que

sea, no se puede realizar sin ponerse en cuestión a sí misma. Ver la filosofía y la religión sin confundirlas impide vacilar indeterminadamente entre ambas con frivolidad y desenvoltura, y presentarse indiferentemente unas veces como religioso y otras como filósofo. El esclarecimiento de la contraposición apela al verdadero origen tanto de la filosofía como de la religión. Hace erguirse al hombre contra la religión en cuanto que ésta se convierte en certidumbre objetiva, en costumbre, en magia y materialismo, y contra la filosofía en tanto ésta existe como ciencia objetiva y cómoda aceptación de un saber válido. Ni la filosofía ni la religión se pueden realizar puramente sin pagar el precio, por así decir, de saberse amenazadas por otra verdad.

Como la filosofía tiene que limitar y relativizar las objetividades en cuanto que éstas pretenden validez general y, por tanto, debe seguir preguntando y buscando, el hombre se ve en ella absolutamente en peligro, y en última instancia reducido a su propia fuerza y poder. Si objetase el teólogo que es confundirse con Dios ver la verdad en la «existencia», y que lo que un hombre, Cristo como hijo de Dios, pudo, no lo puede ningún otro hombre, éstas serían palabras que el filósofo no comprendería en absoluto.

El conflicto debe ser decidido en cada individuo; o bien por la obediencia y la renuncia a la independencia, o bien por la libertad y la renuncia al culto y la revelación. Ningún hombre puede sustraerse honradamente a esta decisión entre religión y filosofía si no quiere permanecer en turbia indeterminación. Pero, por esta razón, la filosofía y la religión no son nunca dos posibilidades coordinadas entre las cuales se elegiría, sino que la decisión únicamente es consciente cuando ya se ha tomado partido. La religión no puede ser abarcada cognoscitivamente, ni siquiera vista propiamente desde la filosofía, como tampoco la filosofía desde la religión. Así, pues, la elección resulta de que yo filosofo o no, y entonces acepto resueltamente lo que yo soy en ese respecto.

Decidirse por la religión es, conforme a su sentido, decisión definitiva; sólo resta el peligro de la duda y de la inseguridad. La decisión por la filosofía, en cambio, queda abierta, el hombre está condenado a buscar. Pero cuando filosofando no niega la verdad a la religión, surge entonces la pregunta de por qué no se dedica a ella. La respuesta es que tendría que olvidar lo que para él es la verdad ineludible.

Como en la existencia empírica temporal, la «existencia» úni-

camente se puede aparecer «históricamente», y, por tanto, toda mera objetividad no es más que relativa , pero la objetividad, como presencia revelada de la trascendencia en la existencia empírica, siempre ha sido producida por los hombres en situaciones, tampoco en la existencia empírica se puede llegar a fijar sin falsedad, como válido para todos, nada como lo único incondicionado objetivo. La manifestación de la «existencia» *no puede, para sí, anticipar el fin.* La «existencia» perdería su posibilidad y ganaría una ilusión. La libertad en la existencia empírica significa para ella que hay un ser cuyo no-ser es, sin embargo, posible.

La filosofía, como la conciencia de esta situación, es *disposición a buscar.* En ella, a pesar de toda realización, existe la insatisfacción. Comienzo y fin no son conscientes porque el hombre como hombre no necesita, como existente, saber lo que debe buscar y alcanzar por sí mismo. Su máxima culpa es engañarse, por virtud de un falso saber, sobre la posibilidad de conquistar su «existencia» en el proceso de la decisión «histórica». En tanto existe el tiempo, no es el fin de los días.

El hombre, resuelto a filosofar, quisiera ciertamente la presencia real y directa de la Trascendencia, la real relación con Dios en la oración, pero no quiere engañarse [2]. Quisiera humillarse pero no arrodillarse ante lo que es obra del hombre, que para él es lenguaje susceptible de libre interpretación, pero no el ser excluyente de la verdad.

Cuando más dolorosamente ha sentido la filosofía sus deficiencias ante la religión, tanto más luminoso es para ella el reino de la libertad. La divinidad no dice nada directamente, pero por virtud de esta posibilidad de la libertad parece hablar, exigir que sea cumplida su voluntad, para nosotros incomprensible, de la cual hizo independiente al hombre para que sea él quien con propia responsabilidad decida sobre sí mismo y tenga en ello su dignidad. Desde este punto de vista, la religión puede parecer una prisión, en la cual la pérdida de la mismidad queda encubierta en la existencia empírica por un falso brillo, y así se ha pecado contra la

[2] Si fuera rebasado el límite, lo sería con la necesaria consecuencia del absoluto silencio. Pues al hablar, la divinidad quedaría convertida inmediatamente en objetividad; lo que fuese experimentado en cuanto que fuera participado no sería verdadero. Sólo en el misterio queda intacto el secreto de la divinidad; pero el alma no se cierra, negando fanáticamente, la posibilidad en el silencio de su intimidad.

divinidad: la divinidad oculta parece prohibir al hombre que filosofa retroceder a la religión.

La divinidad permanece en el secreto. Pero el hombre, asentado sobre sí mismo, tiende la mano al hombre. Entrando en la eternidad desde el tiempo, él mismo es la única anticipación en la existencia empírica.

Cierto es que el hombre que filosofa, apartado de la salvación que la Iglesia procura, tiene que renunciar a la comunidad de los millones de hombres a través de los milenios, pero puede creer en el *corpus mysticum* del reino del espíritu, que no es, en modo alguno, objetivo y no permite ser visto desde fuera. En él está aquel a quien el individuo encuentra, al cual escucha para siempre, los contemporáneos vivos en la reciprocidad, los muertos como antepasados exigentes. Para él, éste es el reino del verdadero ser, sin que sepa por qué y lo que es. Pues donde se puede orientar es únicamente en el *mundo*, no en el reino del ser, que no abre sus puertas a nadie que quiere saber y ver. Pero en él está quien por virtud de su hacer se encuentra con los otros en libertad.

3. Los conflictos reales.—La filosofía y la religión son una posibilidad para el individuo; en cuanto que éste lucha o ha luchado consigo mismo, lucha al mismo tiempo con su enemigo interior en la forma en que le ha encontrado en el mundo. Aquí se hacen reales los conflictos en las actitudes excluyentes de los hombres que se contraponen.

Los conflictos estriban en la relación y comportamiento respecto al *saber* y respecto a la *autoridad*; pero pierden su pureza cuando se convierten en conflictos de la existencia empírica como cuestiones de poder. El carácter de los hombres en su mayoría y como multitud, y la organización de las Iglesias hacen aparecer casi siempre rebajado superficialmente en forma de luchas políticas lo que en su origen era cuestión de la «existencia» *misma*.

a) *Conflicto en la relación con el saber.*—En cuanto que el saber aprehende lo objetivo como lo que tiene una validez general, que existe en forma demostrable para todo el mundo, es independiente del comportamiento en la vida y de la concepción del mundo del sujeto pensante.

Cierto es que el contenido de una creencia toma al hacerse objetivo la forma de lo sabido, pero en lugar de ser válido para todo hombre, sólo existe comprometiendo el propio ser. La certidum-

bre de la creencia se arriesga a vivir sobre la base de que lo esencial no puede ser demostrado, sino que sólo puede encontrar su confirmación, nunca válida objetivamente, en la experiencia de la propia confirmación del creyente.

Lo que yo puedo demostrar no necesito creerlo. Cuando busco el contenido de la creencia como una certeza objetiva es que ya he perdido mi creencia. Pero si tampoco tiene sentido querer demostrar racionalmente la creencia, sí lo tiene desarrollarla racionalmente en pensamientos y hacerla clara a la conciencia. Esta racionalidad está únicamente sometida en sí y en la consecuencia a la forma general racional. El sujeto pensante conoce lo que es la verdad auténtica para él como su creencia.

Si se enuncia la creencia, en cuanto que ésta se hace *objetiva* en el pensamiento y las acciones, entra en el mundo de los fenómenos, del saber y de los fines. Entonces, la creencia expresada en juicios afirmativos queda sometida necesariamente a ser probada mediante juicios. Los argumentos en su favor pueden ser contradichos por otros argumentos; si se manifiesta en acciones específicas puede preguntarse por el sentido de estas acciones y ser negado este sentido. Si la creencia encuentra expresión en la absoluta objetividad y en la incondicionalidad de la acción, entonces esta objetividad suya se deshace ante la inteligencia, la cual quiere probar la absoluta objetividad como existente y fundamentar la incondicionalidad.

El saber, por el cual se expresa la creencia mediante juicios afirmativos, o bien se comprende en el plano de *lo que puede ser conocido impositivamente* y entra entonces en conflicto con lo que es realmente cognoscible de modo impositivo, o bien se sabe como explicación de la «existencia» creyente y *exige, precisamente como creyente, no ser impositivo*. Como tal, no pretende sumisión, sino apelación, requerimiento.

La creencia puede someter el saber; lo que la inteligencia comprende impositivamente tiene, sin embargo, que negarlo la creencia; la creencia exige el *sacrificio dell intelletto*. El conflicto sólo puede evitarse cuando la creencia se da cuenta de que lo cognoscible impositivamente nunca coincide con aquello que ella misma es y, por tanto, tampoco puede contradecirlo. Esta posición, hace ya mucho tiempo concebida, no se realiza por tres *causas:*

Aunque parece fácil, en general, separar el saber, en el sentido de certidumbre impositiva, del saber de la creencia, realizarlo en

lo particular supone primeramente *una conciencia metódica de las formas del saber* en todas las direcciones de la investigación empírica y racionalmente apriorística; por tanto, un conocimiento del sentido y de los límites de todo saber y un conocimiento de lo que puedo y no puedo saber. De aquí que se produzca siempre en lo particular, a pesar de la separación general reconocida, una vulneración de los límites; o bien se reivindica falsamente el saber objetivo donde no existe, o bien la brutal autoridad niega obstinadamente el saber impositivo allí donde existe.

La segunda causa de que no se evite el conflicto es que el hombre persigue la objetividad impositiva porque quiere tener asegurado lo que le es esencial como procediendo *de fuera de él*, sin *el peligro de tener que comprometerse*. Así, para la masa, la creencia toma esta forma. El hombre afirma entonces la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, o la única finalidad política justa, o la revelación como atestiguada y, por tanto, demostrada históricamente.

La tercera causa es que, *en la tradición*, la forma en que el contenido de la creencia se presenta a los hombres, *primeramente* tiene que ser la forma objetiva de validez general, que se toma como inmediatamente existente. Cierto es que la objetivación de los contenidos de la creencia en la tradición puede ser considerada como una posición preparatoria para la posible apropiación; pero en cuanto que esta preparación se convierte en una vehemente afirmación del contenido objetivo de la creencia puede comenzar, según la clase de este contenido, la lucha entre la creencia y el saber. La lucha no estalla abiertamente mientras no se tenga clara conciencia de la diferencia de los modos del saber, pero se produce tan pronto como el saber empírico impositivo, al saberse a sí mismo, se asienta sobre sí mismo.

En la relación de la creencia con el saber impositivo habría que diferenciar si se cree *contra* el verdadero saber en conflicto con él o si se cree *sin conflicto* lo que no puede ser demostrado ni contradicho por el saber impositivo porque no cae dentro de su mundo; es decir, porque está fuera de los límites de la posible experiencia del ente sensible racional. El límite entre experiencia del mundo y contenido de la creencia sólo puede ser rebasado por el brinco a otra dimensión del ser. Cuando *este límite se borra* se puede negar o afirmar erróneamente en nombre del saber donde

no se trata en modo alguno de algo que se puede conocer impositivamente.

Si se afirma un *milagro*, es decir, una intervención de la divinidad en el mundo empírico, contraria a las leyes naturales y la previsión, tal hecho se puede, sin embargo, someter a comprobación y explicación en la conexión del acontecer empírico. Toda afirmación de un milagro se expone a esta comprobación. Un suceso como la resurrección corporal y la ascensión al cielo es imposible según todo el saber. Un relato por testigos presenciales no basta, pues sabemos por testigos, al parecer excelentes, tantas cosas imposibles que entonces la cuestión es más bien cómo ha tenido lugar aquel testimonio y qué es lo que realmente aconteció; un preguntar sin esperanzas por falta de fuentes satisfactorias.

Pero la comprobación cesa cuando la afirmación se refiere a algo que nunca está presente; por ejemplo, un ser ultramundano que no está localizado en el espacio astronómico ni en el tiempo empírico. Hay, además, un límite posible de la comprobación a causa de la infinidad de las relaciones y elementos de todo proceso individual. Un proceso particular no puede ser explicado en absoluto impositivamente en toda su peculiaridad; si, por ejemplo, en él vemos destino y providencia no se produce ninguna contradicción con el saber en tanto se evita toda explicación determinada. No contradice en absoluto al saber impositivo la experiencia de sucesos absolutamente irrepetibles; por tanto, no enunciables adecuadamente. El conocimiento de destinos más importantes que éste, la presciencia adivinatoria, la instantánea certeza de un suceso en su realidad estremecedora —quien experimenta esto existencialmente, y no sólo como vivencia, se queda callado—. Hay algo en ello que cuando se enuncia con circunloquios generales queda falseado; con mayor razón cuando se hacen redactar declaraciones sobre tal experiencia y se comprueba su realidad. La callada perplejidad significa la verdad profunda: no se sabe nada.

Aun cuando la situación es clara y no tiene por qué haber un conflicto entre la creencia y el saber impositivo, el conflicto se presenta, sin embargo, *en la realidad sociológica*, tanto como represión violenta del saber por una creencia que se ha hecho sociológicamente poderosa como por la explosión de la libertad del saber contra la creencia. La religión y la filosofía suelen comportarse de modo radicalmente distinto.

La religión ha obligado al *sacrificium intellectus*, sin quedar

arruinada en su esencia. Tan sólo raras veces ha sido expresada claramente esta lucha desde el lado de la religión: el contenido de la creencia es verdad porque es absurdo *(credo quia absurdum)*. Después se exige abiertamente que el contenido de la creencia establecido objetivamente, en contradicción con el saber impositivo y la investigación empírica, debe tener la primacía; la sumisión de la inteligencia como creencia contra la inteligencia es meritoria. En esta actitud se cree con clara conciencia en contra de la inteligencia, no por encima de ella. Pero sólo cuando los contenidos de la creencia se expresan en *juicios afirmativos* es posible este conflicto, y después, la subyugación y la resistencia contra ellos. Las más de las veces la situación es eludida por vía racionalista mediante rodeos y repliegues. La creencia no quiere entrar en conflicto con el saber impositivo; quisiera, sin menoscabo de su objetividad, ser aceptable también para la inteligencia. Pues esa anulación de la inteligencia, como acción interior consciente, no es cosa de que sea capaz la masa de los hombres que generalmente viven en arreglos y compromisos, sin querer llevar las cosas a su extremo. Y, sin embargo, no se ha dado ninguna realidad religiosa sociológicamente poderosa, ni tampoco existe hoy, en la cual no se haya tenido que perpetrar de hecho el *sacrificio dell intelletto*.

Mas para el hombre *filosófico* es una cuestión referente a su ser mismo *ligarse* a toda forma de conocimiento *impositivo*. Toda forma de *sacrificio dell intelletto* es una destrucción de su libertad y, por tanto, de su dignidad. No consiente que se ponga límite a su investigar y preguntar. No hay para él nada que por temor haya de evitar buscar y ver. Desprecia el modo de pensar que, por respeto al mito, quisiera impedir la clara dilucidación de todos los hechos empíricos.

Esta vinculación del hombre filosófico a lo cognoscible significa, a la vez, la *limitación del saber impositivo a sí mismo*. Este saber no es más que base como aclaración de la realidad empírica; se mantiene exento de ilusiones, pone obstáculos en el camino, con los que tropezamos cuando en las situaciones límites la realidad se hace patente. El saber impositivo nunca descubre la esencia de las cosas, tiene un valor relativo y particular; es, en sí mismo, inconmovible, pero no da respuesta a las cuestiones de la vida.

b) *Conflicto en la relación con la autoridad.*—Mientras que el conflicto entre la creencia y el saber impositivo, conforme a su

sentido, se puede resolver en una claridad espiritual disciplinada, el saber, que es comprensión de la creencia por sí misma, perdura en una antinomia: su verdad se convierte, por virtud de la *autoridad*, en cosa constituída de validez general, o bien, cuando no es apropiada, y por tanto se la rechaza en *independencia* originaria a propia costa.

La religión y la filosofía *saben ambas* que su contenido de creencia se presenta a la conciencia en forma *objetiva* por virtud de la *tradición*. El hombre, despertando en cada caso en una situación engendrada históricamente, tiene en cada generación una nueva posibilidad, si bien sólo por el hecho de que ya tiene su base en una sustancia vital transmitida. Tendría que existir —lo que sólo se puede pensar en el caso límite— partiendo de la nada de la mera existencia vital de su inteligencia, si la situación le arrojase en la falta de mundo de la individualización atomizada; viviría en dolorosa, pero ciega, desesperación, no sabiendo lo que quiere propiamente; sin transparencia aprehendería cosas dispersas y se aferraría al vacío poder resistir de la nada. Vista desde fuera, la tradición no es ciertamente más que la *conexión histórica*, por la cual las nuevas generaciones son acuñadas para aquello, desde lo cual ellas, a su vez, prosiguen esa acuñación. Pero, vista desde dentro, en ella está la realidad de la «existencia» que se sustrae a la consideración objetiva. La cristalización de la tradición en una *autoridad* fija es *inesquivable*; sociológicamente es necesaria para asegurar a través de los tiempos la continuación de la tradición, y es necesaria existencialmente porque, para toda existencia empírica que despierta, es la primera forma de la certidumbre del ser.

Aun cuando a la filosofía y la religión les es común la conciencia de la «historicidad» del contenido verdadero de la posible «existencia» como incondicionalidad de la creencia, sin embargo entran en conflicto en la autoridad.

Es cierto que la *independencia* filosófica sólo puede llegar a sí misma por virtud de la tradición autoritaria de su contenido y en tensión con ella. Pero así como la *sumisión* bajo la autoridad, respecto al claro saber, significaría para ella la pérdida de la «existencia» y, por tanto, de la creencia misma, así también una *absoluta* independencia, con repulsa de la sustancia histórica, perdería todo contenido. Como quiera que la autoridad y la independencia no son miembros coordinados de un todo, y, por el con-

trario, depende de lo que al que despierta vale como verdad en el *caso de conflicto*, y como quiera que quien ha decidido ya no puede ver al otro lado tal como es verdaderamente, la tensión de filosofía y religión se rompe en una u otra dirección. Al ligado por la autoridad se le aparece el independiente como caído en la subjetividad caótica, como un ente equivocado, que se trueca con la divinidad. Al independiente, en cambio, le parece el obediente a la autoridad un traidor a la libertad del hombre anclada en la trascendencia.

En el filosofar, la sumisión incondicional a la autoridad es concebida sólo desde fuera como lo contrario para diferenciarlo de sí. La filosofía puede ver, aunque con la conciencia de equivocar su realidad, *en la creencia autoritaria* sólo una *desviación de la «historicidad»* en lo general y absurdo, desde lo cual se podría restablecer puramente la filosofía cuando sabe que yo soy, como «historicidad», no el resultado forzoso de condiciones históricas, sino que soy, existo, en la independencia de la elección de aceptar o rechazar. La *forma* en que se realiza la transformación de lo objetivo es la que *decide* el ser de la nueva «existencia» que surge. En ella hay ciertamente, en primer lugar, sumisión a la autoridad en cuanto que la «existencia» sólo existe por virtud de aquello que recibe. Pero en la «existencia» hay, después, una independencia del sí-mismo, en tanto que para ella no es verdad lo que *vale* objetivamente, sino lo que es verdad para *ella* y en ella es, al mismo tiempo, objetivo.

El filosofar se sabe como «histórico» en apropiación «histórica». Pero ni el saber *histórico* ni la sumisión a la *autoridad* reconocida históricamente es «histórica» o apropiación «histórica».

Querer concebir la «historicidad» de la existencia *históricamente* equivale a relativizarla. Lo que en la «historicidad» se ha hecho sí-mismo no es ya una posibilidad entre otras (como para la historia lo que sólo ha acontecido). Claro está que es tentador para la «existencia» tener por la única verdad de validez general la propia incondicionalidad «histórica» en su objetividad independiente, pero esta confusión hace inmediatamente problemática incluso la propia incondicionalidad. Si de este modo se patentiza como histórica la *única* verdad y, por tanto, se fija como valedera para *todos*, entonces tal verdad se le aparece al filosofar como paradoja inaceptable.

No convencen más las razones que se dan en favor de la *sumi-*

sión a la autoridad: que el hombre es demasiado débil para poder asentarse exclusivamente sobre sí mismo; que la autoridad, que le muestra el recto camino, es para él una bendición; que sin el fuerte apoyo de la autoridad el hombre caería en una azarosa subjetividad; que la conciencia de la inanidad exige al hombre confesarla por virtud de la sumisión; que la tradición de la autoridad durante milenios ofrece una garantía de su verdad; todas estas razones niegan la *libertad.* Si el filosofar se nos aparece como lo que presta dignidad al hombre, no ha de olvidarse que la mayoría flaquea; el filosofar se ve como una posibilidad en todos, pero como realidad sólo en pocos; debe reconocerse como un beneficio que a los hombres, que no poseen la libertad o carecen de voluntad, les queden todavía las ordenaciones de la Iglesia. Pero, aunque esta valoración de la situación empírica fuera captada rectamente y pueda servir para indicar una conducta política, evidentemente pasa de largo ante la sustancia de la realidad eclesiástica.

En ninguno de estos razonamientos puede, por tanto, ser captado lo que la creencia autoritaria es propiamente. Si sólo fuera eso, la autoridad sería la falsedad, no sólo para el hombre filosofante, sino también en general. La autoridad sería ilusoria si no tuviera su origen en la religión, como un origen al que no puede llegar el filosofar. Ni el poder sociológico de la Iglesia ni la significación de acicate que la religión tiene para el filosofar serían posibles si se tratase sólo de una obediencia a un estatuto existente. La autoridad habla también al filosofante por virtud de la *conciencia «histórica»*, que en ella cobra expresión. La autoridad parece un aliado contra la insustancialidad de una razón que se supone partir de la nada, la cual no es, sin embargo, más que una inteligencia vacía. La autoridad permite barruntar la verdad de la entrega del sí-mismo ante la trascendencia, pero al filosofante se le muestra sólo como autoridad *en el mundo*, no como trascendencia. Por tanto, precisamente en esta proximidad es el verdadero enemigo del filosofar.

Persiste la cuestión de cómo lo «histórico» es *originariamente presente*; si en actitud dependiente respecto a la objetividad, la cual es autoritaria y, por tanto, incomprobable, o en apropiación independiente; si en una seguridad en lo objetivo, desasiéndonos imperceptiblemente del sí-mismo, que nos tiende la mano en el mundo, o si en este sí-mismo y en peligro. El hombre, al filoso-

far, trata de traer al presente, desde el propio origen, lo que él es «históricamente»; concebir por la propia experiencia lo que elige, poner en claro con propia intelección lo que decide y rechazar, en cambio, la autoridad como *última* instancia.

Sin embargo, este punto de vista de la independencia en su abstracción no es más que formal. En cuanto que está sin contenido está también sin posibilidad. Yo lo conquisto con el momento en que la conciencia de mí mismo se hace clara; entonces está de hecho soportado por el contenido de la sustancia «histórica», de la cual yo vivo aun antes de que reflexione sobre ella. Sólo ahora comienza la crítica de aquello desde lo cual existo ya antes de que yo lo quiera. Desde entonces amenazan aquellos peligros, ya sea el de empobrecerse en el aislamiento de una independencia vacía, la cual se convierte al punto en la absolutización de mi peculiaridad como la inmediatez desnuda de la existencia empírica presente, ya sea el de renunciar a la independencia sometiéndome de grado al contenido autoritario recibido, tal como es.

Pero la «existencia» sólo es originaria cuando es «histórica», y sólo es «histórica» cuando es originaria.

Para no deslizarse en lo insustancial, el hombre que se despierta filosóficamente como posible «existencia» *se confía a la tradición* mientras no se le presenta una contradicción que a él mismo le anula; *obedece* a la autoridad donde no es todavía posible o no es necesaria la comprobación y la decisión, y rechaza la oposición a lo recibido cuando es oposición simplemente porque es recibido. Su ser-sí-mismo *incluso desea la autoridad* cuando el sí-mismo no se hace claro partiendo de su propio fondo. Siente respeto ante la tradición; está respecto a ella con devoción, sobre todo respecto a las figuras personales de quienes proviene. La auténtica decisión —la cual nunca está en cuestión como posibilidad cuando se ha alcanzado el punto de vista de la independencia— aprehende la «existencia» sólo cuando en la concreta situación se exige responsabilidad para su mismidad. Al contrario que la negación puramente racional y sofística, que parte de un sí-mismo vacío, que se da aires de independencia, para quien es realmente él mismo, la actitud negativa respecto a la tradición, donde se le presenta como necesaria, es una *superación*. No rechaza ninguna traba ligeramente, pues quiere ser fiel en el recibir y no olvidar. Quien llega a ser consciente de la plena independencia se arriesga a ella con serena resolución; no la aprehende con ciego júbilo,

sino que tiene el sentido más resuelto para la tradición y la autoridad, de las que se ha propuesto conservar el máximo posible.

4. Resumen de las direcciones de la lucha.—En el filosofar se produce un triple combate contra la religión, en el cual, sin embargo, el adversario no debe ser aniquilado, sino que permanece reconocido: combate contra la acción *específicamente* religiosa, contra la objetividad *fijada*, contra la «historicidad» *ajena.*

a) El combate contra la *acción religiosa* es siempre interior; yo puedo no orar, bien porque no pueda querer el sentido real de la oración en la medida que es magia, bien porque la considere un engaño, bien porque me falta aquello sin lo cual orar sería engañarme, o porque yo no puedo llamar oración la contemplación de la conciencia absoluta, como la exaltación universal, que lo penetra todo por falta de toda especificidad, de todo gesto. de toda localización temporal, de toda forma repetible de propósito. Pero la oración es una realidad posible, cuya falta no siento como un triunfo, sino dolorosamente.

b) El combate contra la *objetividad fijada* quisiera ser un combate interior. En verdad, es inevitable para libertarme de lo impenetrado, para hacer posible el propio destino y como supuesto previo para la auténtica apropiación. Pero yo sé que, sin la dureza de las objetividades, no es posible ninguna tradición, y sin mantenerse en ésta tampoco ninguna libertad. Yo sé que la objetividad de la religión, como realidad de su existencia en el mundo, es la única segura tradición de la referencia trascendente del hombre. Allí donde la tradición fuera abandonada también la filosofía naufragaría inmediatamente. Así, pues, por el simple hecho de que yo, aun como filosofante, tengo mi base religiosa porque nací en ella y desperté a la conciencia henchido de su sustancia evidente, no puedo negarla racionalmente sin deslizarme en lo insustancial. Como filosofante no quiero no ser nada, sino ser acaso —para expresarme al modo de otros tiempos— hereje en la Iglesia o de otro modo ser, por esencia, protestante; yo no necesito llegar a la ruptura, puedo reducir para la propia persona las propias relaciones reales con la realidad eclesiástica a un mínimo de realidad sociológica; yo no quiero dejar a la nueva generación sin aquello que me proporcionó una base insustituíble, ni perder el respeto a la tradición.

La Iglesia en la que yo nací no puedo recusarla, porque sin ella yo no hubiera llegado a la sustancia de mi libertad. Si no

he nacido en ninguna, la recusación no puede significar que no deben existir, en general, Iglesias en el mundo, puesto que, de modo indirecto, a ellas debo lo que puedo ser sustancialmente. Pero la Iglesia de los teólogos que me hubieran excluído no es la Iglesia de una verdad, sino, en cada caso, un desvarío de fijaciones vacías de contenido.

c) El combate contra la «*historicidad*» ajena surge del hecho de que no hay una única tradición religiosa, ni una única verdad universal, sino que se siguen distintos caminos, los cuales, partiendo de orígenes heterogéneos, se excluyen. Hay algo —lo Uno, remoto, absolutamente inaccesible— que me fuerza precisamente a intentar la comunicación con lo más extraño, no para conciliarlo todo, sino para hacerlo inflamarse y llegar a la decisión de la verdad de sí mismos en la lucha por el mutuo reconocimiento, sin llegar, empero, a ser uno solo. Partiendo de esta experiencia yo no puedo rechazar la «historicidad» que me es extraña, aunque no llegue a ser la mía, en el sentido de que no debe existir. Por el contrario, yo la afirmo y debo también desear que exista en el mundo, incluso en mi beneficio.

5. Filosofía y teología.—La oposición de independencia y autoridad llega a su máxima y más clara tensión en el pensamiento de la filosofía y la teología.

Puesto que ambas, en su contenido esencial, no pueden afirmar ningún saber impositivo como explicación de una creencia, estarían siempre en inferioridad en el ámbito de la certidumbre impositiva. Para ellas es una catástrofe querer demostrar su verdad, pues donde hay prueba también hay contraprueba; un conocimiento no es impositivo más que como conocimiento particular; por tanto, si se expresa la auténtica verdad como cercioración del ser en proposiciones, entonces también, sobre el suelo del conocimiento impositivo, las proposiciones opuestas pueden cobrar la misma validez. Por esta razón no ayuda a la creencia ninguna apologética cuando, argumentando, no hace más que demostrar los límites y las dificultades del saber descreído cuando éste se absolutiza dogmáticamente como incredulidad. Por esta razón la apologética no lleva a la auténtica creencia, determinada «históricamente», sino acaso a una crisis, de la cual puede surgir una creencia. En esta crisis existe la doble posibilidad de arrojarse en los brazos de la autoridad, la cual ofrece el sacerdote como salvación, o aventurar la existencia empírica a propio riesgo.

Por el camino del sacerdote se le ofrece, si quiere saber, la teología; por el camino de la independencia, la filosofía, la cual no es otra cosa que coloquio con los hombres, que lo han intentado, pero sin exigir sumisión a su saber, sino examen. Los filósofos únicamente pueden ser compañeros, pero no autoridad ni servidores. Mientras que la teología piensa *en relación con la autoridad*, la cual es objetiva en la figura de una Iglesia, la filosofía piensa sin reservas; todo puede ser puesto en cuestión; todo intento debe ser emprendido. La teología se liga a una determinada forma histórica de comunidad religiosa y a sus testimonios y escrituras declaradas sagradas en concepto de revelaciones; ella es su origen, que colabora en su creación. La filosofía, en cambio, no tiene figura sociológica; vincula a los hombres como individuos; es, como éstos, esencialmente, comunicación. Pero la filosofía no quiere embozarse por virtud de una obtusa afirmación de la comunidad, que se impone violentamente y no permite ya poner nada en cuestión, y cuya esencia sólo se puede sostener en pie a través de ídolos de carácter autoritario.

La teología puede perder su origen cuando se presenta como filosofía, y con ello la Iglesia, juntamente con su autoridad, queda rebajada, como una vestidura exterior, a cosa inesencial. La filosofía, a su vez, puede traicionarse a sí misma en formaciones de escuela, las cuales pueden hacer originarse una confusa autoridad y producir algo análogo a sectas, aunque raquíticas e ineficientes.

A pesar de su diferencia esencial, la teología y la filosofía son afines. Ambas tratan de aclarar el origen o cerciorarse de una creencia de un modo racional. Por este motivo ambas están históricamente en una constante *relación en que toman y reciben mutuamente* una de otra, así como en continua lucha. Ambas suelen ser en esto de la mayor ingratitud entre sí. Sus relaciones son las siguientes:

a) La filosofía se desarrolla de hecho *sobre el suelo de una sustancia religiosa, cuya manifestación formulada combate al mismo tiempo*. Así ha pasado en la filosofía griega desde Jenófanes hasta Platón y Aristóteles; así también en la alemana, con Hegel y Schelling. Desde este punto de vista la filosofía es *religión secularizada*. Y se extingue en un pensamiento vacío cuando la sustancia transmitida, a partir de la cual existe, ha quedado consu-

mida; pero este contenido es el suelo histórico común para la teología y la filosofía.

b) Inversamente, *la teología se apropia* en la medida más amplia *de los conceptos creados por los filósofos.* La dogmática cristiana se constituyó merced a la filosofía griega; la teología protestante del siglo XIX, por virtud de la filosofía del idealismo alemán. La adopción de la filosofía por la teología aparta a esta última de su origen, la hace quebradiza y a menudo insincera.

c) Pero hay *teología originaria, creadora, como también filosofía.* A pesar del visible influjo comprobable de los conceptos y formas procedentes de la filosofía, ese carácter originario es visible para la teología en San Agustín y Lutero, y para la filosofía en los filósofos griegos. en Giordano Bruno, Spinoza y Kant. En el lado filosófico existe una sustancia propia, que sólo puede transmitirse de individuo a individuo. Este origen filosófico es inaceptable para la teología y verdaderamente invisible. Solamente después de transformado, despojado de su fuerza, lo admite en su sistema como un miembro subalterno, relativamente justificado. Pero su odio, suscitado por lo otro indeterminable para ella, por aquello que la pone en cuestión de raiz, es inmenso. Si pudiera, la aniquilaría. Bruno fué quemado; Spinoza, expulsado de la sinagoga; después, durante siglos, reputado de ateo y olvidado. Ningún filósofo alemán ha sido tan vituperado por los teólogos como Kant. Ha sido la independencia lo que les ha hecho insoportables para los teólogos, pero al mismo tiempo los ha convertido en héroes de la vida filosófica. El origen teológico ha sido menos negado por los filósofos que la teología de él derivada. Sin embargo, para una vida absolutamente filosofante dicho origen no es aceptable. Pero no sólo puede llegar a ser respetado, sino que perdura como problema. El intento de la filosofía de apropiarse la sustancia de la teología, eliminando la autoridad, pero conservando su «historicidad», y crear una religión filosófica, es tan recusable para la auténtica teología como para el filosofar, que cuida de la claridad de las diferenciaciones, de la patentización verídica de la lucha inevitable en nuestra existencia empírica. La exigencia es decidirse por la autoridad o por la libertad, pero sin un compromiso en el cual quede aniquilada la esencia de ambas.

6. Incondicionalidad de la religión y la filosofía respecto a la multiplicidad de las esferas autónomas.—Al diferenciarse, el filosofar se da cuenta del conflicto con la religión, que estri-

ba en la creencia como tal. Pues la religión es como el filosofar mismo, creencia que no se puede apropiar más que participando en ella. Ambas muestran su propio origen. Ambas ingresan en la multiplicidad de las esferas del espíritu como cuerpo en que se manifiestan. Pues la realidad de las esferas espirituales no existe sólo por sí misma, sino por una creencia que es filosófica o religiosa. La religión y la filosofía son, por sí, universales; existen sólo por sí mismas, y toda realidad está para ellas animada por ellas. Sólo que están en conflicto entre sí; por tanto, ninguna de ellas lo es todo. Aquí, en la creencia, existe el mismo desgarramiento con el cual la «existencia» tropieza siempre en la existencia empírica, allí donde ella quisiera llegar al ser mismo. Por ambos lados se han hecho tentativas para subordinar la una a la otra. La religión convirtió a la filosofía en su antesala y se dió aires de abarcarla, marchar con ella, pero limitándola y completándola. La filosofía degradó la religión considerándola como la forma de la creencia para la masa, como una representación sensible de sí misma para una conciencia primitiva, o como un poder sociológico contra el cual la filosofía tiene que defenderse como contra una resistencia, oposición y seducción. Pero estas subordinaciones y relativizaciones no pueden llegar a ser establecidas definitivamente en una honrada conciencia moral.

La *incondicionalidad* de la creencia existe en ambos lados, pero no como la *autonomía* de una esfera espiritual. Aun cuando la filosofía sólo tiene una tenue objetividad propia y la religión una rica objetividad en sus obras, ambas entran, con su respectiva objetividad, inmediatamente en las esferas del espíritu, tomándolas como medios para manifestarse. Las dos necesitan de ellas; las dos necesitan de la explicación racional, de la forma del deber, de la configuración por el arte, de la realización en la comunidad. Los intentos de distinguir la filosofía y la religión de esta manera no se refieren a sus características, a saber: si se define la religión por el culto y la oración, la revelación, la autoridad, la obediencia, la Iglesia, el dogma y la teología, o si la filosofía se define por la independencia, la «existencia» del individuo a su propio riesgo, la libertad del sí-mismo. La revelación de la verdad religiosa, el preguntar y buscar del filosofar se encuentran en todas las esferas como modos de su cercioramiento, a menudo de acuerdo en las meras leyes particulares de esas esferas, como adversarios que se comunican y combaten solamente desde el origen. Aquello

de donde todas las esferas en su autonomía tienen vida no puede ser, a su vez, esfera.

En la *historia de la religión y de la filosofía* se presenta como material externo la objetividad, la cual queda aprehendida en la investigación desde puntos de vista psicológicos, sociológicos, lógicos, aunque sin ser concebida de ese modo. Esta historia se convierte así en un caos de ilusiones, errores, inconscientes transposiciones de los impulsos. Por esta razón, lo que les es extraño, lo que se llama religión y filosofía, sin poder ser delimitado decisivamente en esferas, tiene que ser, para una conciencia científica, sometido a una ordenación en donde se sustraen constantemente al conocimiento. Sólo dilucidando lo que puede ser conocido objetivamente se deja al descubierto lo que en el *origen*, más allá de toda objetividad, es accesible como religión y filosofía por virtud de la apropiación existencial.

Si, no obstante, la religión y la filosofía se convierten por sí mismas en esferas específicas con firme objetividad, entonces *periclitan*, pues en una verdadera diferenciación no pueden convertirse en una esfera; al no concebirse una a otra como una existencia empírica cognoscible, sino que lo rebasan todo originariamente, se disocian en su interior. La escisión de todo origen en las creencias religiosa y filosófica, y de nuevo en la multiplicidad de la creencia en ambos lados, es nuestra situación en la existencia empírica. Si bien la divinidad no se deja ver, sin embargo, lo último no es el hombre en general, cognoscible en una antropología universal, en la cual cada posibilidad tendría su lugar, sino la coexistencia y contraposición de los orígenes de la creencia en sus realizaciones.

La desviación de la religión a las esferas espirituales, en las cuales, en lugar de ser incondicionabilidad, cobra validez general, se convierte para la filosofía en llamada.

Si hubiera que elegir entre Dios y un hombre sería imposible no elegir a Dios. Pero, puesto que Dios no me sale al encuentro siendo él objeto entre objetos, ni como hombre que es Dios, ni como esfera de la existencia empírica, junto a otras esferas, tal elección no puede presentarse con todo sentido; se la puede imaginar cuando ha tomado figura concreta. El pensamiento religioso fijado ha caído en una alternativa inaceptable cuando hace que Jesús solicite que se abandone a los padres, a la mujer y a los hijos, se rompan los lazos con el propio pueblo y la profesión, y se le

siga, puesto que él es la Verdad y la Vida. Si hay que elegir entre las relaciones humanas más hondas y Jesús, es porque Jesús ya no es sólo hombre, sino Dios y hombre al mismo tiempo; porque no es único como «existencia», en el sentido de que es única toda posible existencia, sino como la única «existencia verdadera», a saber, la de hijo de Dios, respecto a la cual los hombres como tales ya ni siquiera son posibles «existencias». El hecho de que Kierkegaard concibiera como ninguno antes al hombre como «existencia» y, sin embargo, no renunciase a la creencia en Jesús como el hombre-Dios, es cosa que pudo conseguir al hacer de la poderosa creencia en Jesús la absurdidad de la paradoja; por lo demás, de hecho, abandonó el cristianismo y la Iglesia.

Cuando un cabecilla frisio, en tiempos de la conquista franca, se hallaba a punto de recibir el bautismo, preguntó si encontraría a su padre y a sus antepasados en el Paraíso; le contestaron que no, pues, como paganos estaban en el infierno; entonces retrocedió diciendo: yo quiero estar donde mis mayores; en este caso se trata de una elección existencial y de una actitud filosófica en forma originaria que se realiza en el mundo en determinadas e inquebrantables relaciones de fidelidad, y que por tanto, en caso de conflicto, no se somete a las objetividades religiosas específicas como obras humanas; no se trata de separarse de Dios, sino, precisamente, volviéndose hacia la divinidad por el único camino posible, de existir verazmente en su «historicidad».

En tal aspecto se diferencia la filosofía de la religión para apartarse de ésta nuevamente. Donde la religión es verdad con incondicionalidad «histórica», la filosofía es solidaria con ella como verdad, aunque no sea verdad para ella. Pero donde la religión cobra una consistencia objetiva y se convierte en algo que existe empíricamente en el mundo, siendo, por tanto, una cosa entre otras, una esfera espiritual junto a otras, entonces deja de ser verdad para la filosofía y ésta la evita. La religión o la filosofía abrazan al hombre entero en cuanto que sin ser, a su vez, esferas penetran todas las esferas de su existencia empírica.

FILOSOFIA Y CIENCIA

Si se llama ciencia no sólo al saber impositivo en el mundo, sino también la forma racional en que se participa metódicamente a otros, entonces la filosofía pretende esa forma. Así, pues, puede

ser llamada científica, no solamente porque las ciencias son para ella el camino hacia sí misma, sino porque adopta estas formas metódicas de pensar y participar, aun cuando en ellas no sea conocido en absoluto nada en el sentido de un descubrimiento utilizable o válido en el mundo.

Pero, en primer lugar, la filosofía *no es* ciencia; por el contrario, cobra claridad *al diferenciarse* de ella, pues es, al tiempo, más y menos que ciencia. En segundo lugar, es la *voluntad originaria de saber*, que en el saber de las ciencias tiene una de las direcciones en que se realiza. En tercer lugar, en *la lucha* por el saber está a favor de la ciencia contra la falsa ciencia.

1. CÓMO SE DIFERENCIA LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.—Toda ciencia tiene un objeto. Si la filosofía se presenta como ciencia no puede legitimarse por *ningún objeto.*

Cierto es que llama a su objeto «el todo». Pero si se desarrolla como ciencia estricta de este modo, entonces, en sus investigaciones, ejerce el conocimiento, como lo hace cualquiera otra actividad teórica, separada de su objeto, a distancia de éste. Esta manera de conocer tiene ciertamente sentido para el conocimiento de las cosas en la orientación intramundana, pero no para la filosofía. El todo no se alcanza de esta manera. Como quiera que le llame, se me escapa como objeto. La filosofía teorética, en el sentido de ciencia pura, tiene que buscar un punto fijo sobre el cual descanse el edificio objetivo de su presunto conocimiento; tendría que conocer objetivamente aquello de lo cual, como un principio, depende todo, llámese este principio materia, yo, espíritu, Dios. Pero, piense lo que piense por este camino, no tiene ante los ojos más que construcciones relativas de algo particular en el mundo.

El filosofar, al diferenciarse, se da clara cuenta de no tener un objeto como lo tienen las ciencias que terminan allí donde ya no hay objeto. El objeto de la filosofía sería, en lugar de «el todo» como objeto, el fundamento de toda objetividad y de «todo objeto», en tanto que pudiera ser referido a este fundamento. El pensamiento filosófico, comparado con la ciencia, se queda como flotando en el aire. Dar a la filosofía un objeto en otro objeto, como un sentido equivalente, es transponer a ella equivocadamente la forma del conocimiento científico.

Pero el filosofar, si carece de un objeto, no puede dar un paso. Aun cuando ninguno es el suyo específico, se mueve en todos los

objetos aunque no los piense únicamente como tales. Los objetos se transforman en el filosofar, que en ellos trasciende de ellos. Pero el objeto no es construído al transformarle, sino que en el filosofar se hace transparente porque es fenómeno, apariencia; en lugar de ser conocido se hace lenguaje. Cuando yo pienso en el mismo estoy dentro de la ciencia; pero filosofo cuando a su través dirijo la mirada al ser.

Si se identifica el saber impositivo con la ciencia, la filosofía es menos que ciencia, pues se *diferencia* de ésta por la renuncia a la pretensión de validez impositiva para lo que le es esencial. La filosofía cree aprehender la verdad incondicionada, y, por tanto, en este sentido es más que ciencia. El filosofar es un pensamiento que, en posesión del conocimiento impositivo, se cerciora del conocimiento no impositivo que explica la creencia. Pero sin el conocimiento científico como el fundamento, que ella no ataca, no llega a su verdad propia.

Los pensamientos filosóficos sólo son impositivos en lo negativo, pero estos conocimientos negativos, no siendo ya impositivos, se convierten en el camino hacia el trascender, y como tales sólo entonces son verdaderamente filosóficos.

En su decir positivo, la filosofía enuncia pensamientos que tienen el carácter de posibilidad. Lo que tiene de positiva sólo es verdad como desasimiento, apelación, conjuro. Es equívoca y necesariamente malentendible. Como ha nacido de la libertad como expresión de lo incondicionado, sólo puede ser comprendida desde la libertad. No puede decir lo que piensa en la forma directa que tiene y da. Por el hecho de que la filosofía nunca es realmente ciencia, tampoco es, a diferencia de ésta, reconocida de hecho por todos. La filosofía se destruye a sí misma, por esta razón, cuando se disfraza de ciencia valedera, que no compromete existencialmente y que ella no puede ser más que en apariencia.

La diferencia entre la filosofía y la ciencia es decisiva en la *manera de comunicarse*. Los conocimientos y métodos científicos pasan de uno a otro como «conciencia en general» sustituíble. Pero ésta, en el filosofar, no es más que un medio en el cual no todo hombre entra en una comunicación cualquiera, sino que *un individuo entra con otro individuo* en comunicación que compromete y vincula porque es «histórica». La filosofía como producto hablado es el medio de comunicación para individuos que posiblemente no se conocen.

La investigación científica y el filosofar son, por tanto, también esencialmente distintos en la *discusión*. En las ciencias se discute impersonalmente el asunto, que es un tema particular y concreto, el cual, al pensarlo, sigue siendo el mismo. Hay razones y hechos, estados de cosas y experiencias que se aportan y se hacen valer hasta que se alcanza la decisión que se impone objetivamente. En el filosofar, la discusión científica no es más que el suelo y el medio, pero en ella aquello en que se piensa es al mismo tiempo otra cosa. El hablar filosófico no se agota con el contenido expresado positivamente.

El filosofar *no* está, en su objeto, *separado* de aquello a que se refiere verdaderamente. Mientras que en las ciencias el conocer algo no se identifica con lo conocido, de modo que el conocimiento de los procesos químicos no es, a su vez, un proceso químico, en el filosofar el sí-mismo está presente por fuerza en el objeto. Así, pues, en el filosofar tan sólo puede discutirse relativamente; a saber, en una comunicación, la cual, siguiendo el camino que pasa por las cosas, es también personal por su sentido. En la medida en que el filosofar quiere ser únicamente objetivo deja de ser filosofar. Lo que en la ciencia puede ser posible, lleno de sentido y fértil, el dejar a las cosas que valgan por sí mismas, filosóficamente es una ilusión engañosa. Quien en el filosofar únicamente quiere fundamentaciones, pero no ponerse él mismo en juego, comprometiéndose, cae en la sofística, que es la venganza de la mera inteligencia por la traición al filosofar. Así, como ya en la ciencia, el conocimiento va reduciéndose cuando la intuición se pierde en la permutación vacía de las formas lógicas y los infinitos hechos empíricos, así también ocurre en el filosofar cuando ya en él no habla una posible «existencia» ni puede ser hablada.

Pero si la diferenciación de la filosofía respecto a la ciencia *supone* a ésta como su *condición*; si, además, acoge a la ciencia en el sentido de *forma metódica* para su propia transmisión a otros, entonces sí se puede llamar a la filosofía una *concepción del mundo científica*: concepción del mundo *sobre la base* de la orientación científica en el mundo y *en forma* de pensar articulado, pero no una concepción del mundo *probada* por la ciencia. La filosofía se diferencia de la ciencia, no para entregarse al ensueño, sino para tenerla verdaderamente en sí. No es una casualidad que casi todos los grandes filósofos hayan sido maestros en una ciencia particular. Las ciencias sirven a la filosofía, no ella

a las ciencias, puesto que como sentido de todo saber es, a su vez, más que ciencia. La finalidad de las ciencias particulares de la orientación intramundana es el conocimiento de su objeto; la finalidad del filosofar es la comprensión de la «existencia» por sí misma como «existencia» singular que se manifiesta en la existencia empírica del mundo.

La cuestión es lo que le queda todavía a la filosofía al diferenciarse de este modo, cuando no puede ser, en participación directa, la declaración de la verdad esencial como una verdad objetiva y única ni tampoco el examen de los puntos de vista y formas de concepción del mundo —proponiendo a la inteligencia que elija entre ellas—, pues en el primer caso se habría convertido en mensaje de salvación; en el segundo, en ciencia.

La obligatoriedad de la filosofía tiene que aparecer como *exigencia.* Si habla en proposiciones que dicen lo que para ella es y debe ser, entonces es *filosofía profética.* Si bosqueja posibilidades, no ya como propuestas para elegir entre varias, sino como posibilidades incondicionadas, verdaderas para ella, que importan como él mismo al que las escucha, entonces es *filosofía suscitadora.* Lo uno no lo es sin lo otro. Para la conciencia ingenua se presenta en primer plano el aspecto profético; para la conciencia crítica, el aspecto incitante que llama y despierta, el cual sigue siendo una profecía embozada. Pues en el filosofar la libertad se dirige a la libertad, la cual, partiendo de su incondicionalidad, quisiera vincular ésta en el otro, pero sólo la encuentra, en cuanto que el otro viene hacia ella originariamente desde su propia mismidad y no cuando sigue la objetividad de mi decir. El filosofante tiene ciertamente el impulso de hablar apremiando, de dirigirse impetuosamente al otro, pero pierde cuando entonces el otro le sigue y obedece. Abstenerse y pensar *en las objetividades como posibilidades* es la condición para que el otro vaya surgiendo al encuentro hasta que en la concreta situación «histórica» la palabra filosófica, como expresión de la decisión, el sí-mismo vincula al sí-mismo. Lo que se presenta en las obras como pensamiento filosófico desarrollado pretende despertar esta posibilidad, no la sumisión ni la imitación.

2. Polaridades del filosofar en el movimiento de la voluntad de saber.—En cuanto que el filosofar es originariamente querer saber, parece que ha de adoptar la forma de una ciencia. Pero, mientras que el saber está determinado en las ciencias por

el carácter específico del método y del resultado, la filosofía se manifiesta, si se la quiere definir, sólo indeterminadamente y en contraposiciones. La filosofía pretende el saber de *lo incondicionado* como el verdadero ser, y se refiere siempre a algo singular en el cual ella tiene que aprehenderlo. Se dirige al saber como *posesión* para superar toda posesión conquistada mediante *preguntas* radicales. Se dirige a los objetos como *objetividad* y, sin embargo, carece de significación sin la realidad de la «existencia», de la cual, en la existencia empírica, apartan precisamente esas objetividades. Si se intenta una definición de la filosofía mediante la acentuación de uno de los dos aspectos de tal contraposición, entonces, por virtud de esa unilateralidad, se convierte como dogmática en una filosofía muerta. Sólo moviéndose entre esos dos polos tiene la filosofía su verdad:

a) *Lo particular y el todo.*—El conocimiento especializado es el saber y poder, conquistado en la orientación intramundana en un orden particular. Pero lo cognoscible es infinito: la filosofía no es saberlo todo; ya desde sus comienzos se revolvió contra el eruditismo. La filosofía sólo es voluntad de saber, que no se dirige a nada particular, sino al todo, sino al ser en sí; no a lo disperso y múltiple, sino al origen. Pero si bien la filosofía como saber se dirige al todo, sólo se realiza en cada caso en algo particular. Tampoco es una ciencia en todas las ciencias. Toda objetividad especial es tratada algún día por alguna ciencia particular; no hay objeto que no sea particular y especial. Sólo como idea existe la totalidad como un impulso filosófico de las ciencias particulares y en la totalidad de las ciencias. El dominio del saber como saber de todo es imposible en la sinfinitud de conocimientos y métodos científicos, pero es posible dominar el saber como función del pensamiento por virtud de un estar presente en todas las perspectivas esenciales, por la comprensión de los principios, por virtud de una formación que, en cada caso especial, hace posible la adquisición e inteligencia de lo conocido hasta entonces. Filosóficamente, el todo existe siempre como la voluntad de una ilimitada orientación intramundana por todos los caminos posibles, y es la disposición para seguirlos en lo particular sin pensar en los resultados.

Cuando, partiendo del origen de la voluntad de saber, el filosofar actúa en el conocimiento especial, entonces ha tomado el turno y lleva la voz cantante aquella ciencia que estaba en es-

trecha y culminante relación con la filosofía, por la cual había sido impulsada; tales fueron, por ejemplo, la teología, la matemática y las ciencias naturales matemáticas, la filología y la historia, la psicología, la sociología. Es cierto que los conocimientos válidos objetivamente son siempre tan sólo los de las ciencias particulares; pera así como éstos han sido cobrados merced al impulso de la filosofía, también siguen siendo importantes para ella y son, por tanto, más que un saber particular cualquiera.

b) *Posesión del saber y aspiración hacia el saber.*—La filosofía se revuelve contra su supuesta posesión, que como algo enseñable en una escolástica filosófica quisiera abarcar enciclopédicamente todo el saber o se presente como un saber filosófico especial. Su nombre ya deriva de la idea de que es una *aspiración*, no una posesión. El hombre como filósofo conoce su no-saber y aspira al saber.

Pero mientras que esta aspiración es imposible sin estar ya tocado por el saber y sin procurarse en cada caso claridad mediante una conceptuación que llegue a ser posesión, la definitiva posesión del saber anularía la aspiración. De aquí que Kant supiera que no se puede aprender filosofía, sino tan sólo a filosofar. Tanto la filosofía como doctrina, como la negación de que la filosofía es posible, carecen de auténtico saber. Aquélla maneja conceptos que, como tales, sólo tienen una validez artificial por virtud de una escuela; ésta no progresa más allá de su negación.

La filosofía, que no sabe y que se mueve, sin embargo, hacia el saber, se puede caracterizar como este impulso: puesto que la filosofía se dirige al todo aspira a los últimos límites. Donde tropieza con un límite no se detiene, sino que encuentra la pregunta que impulsa más allá. Apresa por la raíz todo lo que se presenta como ser, y se define a sí misma como radical. No hay lo que ella ni siquiera pone en cuestión, y hace insegura toda posesión. Busca, fuera de todo ser, el punto para concebir el ser. Sabe que esta busca es una antinomia: querer comprender, querer lo imposible y, sin embargo, no cejar.

Esta originaria voluntad de saber de la filosofía busca por el camino del conocimiento de lo particular la claridad de la conciencia que culmina en la conciencia de sí propio. El filósofo no sólo quiere vivir, sino vivir con plena conciencia; para él es verdaderamente Ser no lo que sabe por la reflexión exterior de la mera inteligencia, sino lo que se le hace consciente en las especí-

ficas claridades que son el resultado posible del filosofar cotidiano. Estas no se pueden participar como conocimientos de cosas, sino sólo surgir del que las conoce al preparado para ellas. Filosóficamente se encuentra, saliendo de la oscuridad del mero instinto al saber de sí mismo. Pero, puesto que el saber como posesión sería asunto de la divinidad, el filósofo no está nunca en claridad definitiva, sino que ansía confiarse a lo oscuro. Pues su claridad no procede de la nada, no se asienta sobre sí misma; sería entonces claridad indiferente, como la claridad del agua. De aquí que en el buscar del filosofar exista el comprenderse a sí mismo tanto como el hacer patente lo que es verdaderamente incomprensible, a fuer de perdurablemente incomprensible. El saber en la filosofía tiene la peculiaridad de que en lo decisivo sólo sabe que no sabe.

c) *Saber y «existencia».*—La ciencia investiga lo que existe empíricamente, que es *independiente del ser del investigador*, lo que hay. El filosofar pregunta por el ser, el cual es experimentado *porque yo mismo soy*; yo sólo puedo saber el ser de la manera que soy por mí. Así, pues, el saber filosófico es dependiente de mi ser, es su propia cercioración.

La filosofía no pretende, olvidándose de sí misma, identificarse con el saber de la orientación intramundana, como si en el filosofar se tratase de lo idéntico, como en las ciencias, o hubiera un objeto del saber que éstas olvidasen. Donde la filosofía cree investigar y resolver, en lo particular, problemas y después llegar a resultados, se coloca en la actitud de situarse en la continuidad de una investigación, de dar en cada caso un paso más sobre la filosofía transmitida y después ofrecer los resultados esperados. Pero la filosofía sólo es verdad como un proceso de apropiación de posibilidades del ser, no como simple esfuerzo por resultados del saber.

En cuanto que las ciencias encuentran su sentido en el filosofar, que primero les da el impulso a *comprender*, sirven a la filosofía como material. Pero todo su contenido no llena y realiza todavía el ser. Cierto que ya en la orientación científica en el mundo, como «conciencia en general», creo poder decir: yo soy lo que yo sé; yo soy como saber aquello en donde todo se reúne y resume; el ser está contenido en lo sabido. Pero sólo como posible «existencia», es decir, en el brinco del filosofar puedo de-

cir: lo que yo sé no es más que condición de cómo estoy cierto de mi ser.

Así, pues, cuando la ciencia se afirma como la única manera de aprehender la verdad y niega todas las demás se *recusa* el filosofar. Pero, cuando se renuncia a la ciencia como el mundo de la validez general impositiva, se dan tumbos en el vacío y no se *puede* filosofar. Pero no es posible una síntesis de ciencia y filosofía en el sentido de que constituyeran un conjunto del saber. Su separación y su tensión dialéctica pertenecen a nuestra manifestación como existencia temporal, en la que sólo podemos trascender cuando conocemos por las ciencias el mundo sobre el cual trascendemos.

La filosofía no es tampoco la doctrina por la cual nos dirigimos, como en la acción técnica, por una teoría científica. El acuerdo de *pensamiento* y *vida* no significa la subordinación del individuo concreto a la ley o a la imagen de la doctrina. Lo que como pensado no era ya función en la vida está pensado sin veracidad. La filosofía existe originariamente como pensamiento de cada día en su concreción, como la acción interior del pensamiento. Lo que se piensa y representa en una obra filosófica tiene, por tanto, tras sí como criterio el arraigamiento de pensamiento y vida en una unidad o la aclaración del sí-mismo presente, y no hace nada más que poner en orden y en reproducción metódica lo que se puede decir, surgido de él. Puesto que yo sólo existo como ser que piensa, y el filosofar es pensar en la existencia empírica, en tanto que la posible «existencia» se concibe a sí misma en su libertad, como incondicionalidad, la filosofía es, en verdad, doctrina un momento, en el sentido de que ha sido expresada; pero, sin embargo, no como un simple comprender objetivo, sino sólo como posible transposición en el sí-mismo.

Aunque al filosofar no podemos hablar sin los respectivos conceptos, éstos no son la esencia del pensamiento filosófico en el mismo sentido que son la esencia del conocimiento científico. Tanto los conceptos de la investigación como el tartamudeo del lenguaje exento de conceptos son el final del filosofar. Así como el filosofar se falsea en la conceptualidad, cuando ésta sólo es aún terminología, en el lenguaje sin conceptos se pierde y hunde en la oscuridad.

Pero aunque la filosofía es lo que rebasa de la ciencia sin ser a su vez ciencia, sin embargo, siempre en el lenguaje quiere ser

un saber. En lugar de la diferencia de *filosofía y ciencia* lo que hay que perseguir en el filosofar es la tensión de *saber y «existencia»*. Cierto es que el saber es lo que sólo en las ciencias cobra su clara figura y desarrollo metódico, pero siempre está presente, con alguna concreción de su forma y materia, también en el filosofar. La *manera* de esta presencia, a causa de que, a diferencia del mero saber, el saber en el filosofar tiene un *sentido* y *compromete*, constituye el filosofar, en el cual el saber queda en la tensión de tener que poseer un aspecto de contemplación y un aspecto de acción, ninguno de ellos sin el otro.

La filosofía como saber es *contemplación*. Los griegos han comparado la vida con una feria: unos llegan para mostrar su arte; otros, para realizar ganancias en tratos comerciales con los feriantes, pero otros tan sólo para contemplar. Estos serían los filósofos. Pero los griegos no tomaban el filosofar como una contemplación que no comprometía, sino que querían en la contemplación de lo divino hacerse semejantes a Dios. En ellos la filosofía no es sólo saber, sino también *praxis*, estudio de la verdadera vida misma; la filosofía se acrisolaba frente a la muerte; filosofar significaba aprender a morir.

Si la contraposición de vida y saber se estableciera de modo que un mero saber contemplativo se opusiera a un existir meramente activo, cada uno de los lados, al perder el otro, se perdería a sí mismo. Si nos *limitamos* al saber, si deseamos positividad en la cual ya no se inserta el sí-mismo, entonces se contempla una grandiosa imagen del mundo y se cree saber, pero no se puede acercar más ni por el otro ni por el propio pensamiento. Pero si se *desprecia* el saber, si se le considera sólo indiferentemente, y en su lugar nos recluímos en el sentimiento, el instinto, la intuición, entonces se anula toda comunicación como ente racional; pues al racionalizar, a su vez, esta actitud se cree suministrar, como un impertinente puritano, pruebas para su verdad mediante un vivir que se hace, mediante una vivencia que se muestra. Las contraposiciones se cambian psicológicamente como actitudes una en otra; por el hecho de que ambas por sí solas están muertas, cada una por sí produce aburrimiento y se deja tentar por la contraria.

El filosofar está entre estos dos polos, satisfaciendo los dos. La filosofía es la percatación de la verdad *por el camino* de la ciencia en la propia vida misma. La filosofía exige investigar en

el mundo; la voluntad de saber se queda vacía sin ciencia; la filosofía pretende que todo, sin límite alguno, quede traspasado por la luz de la razón. Pero exige también que lo sabido sea acogido en la «existencia», no de un modo indiferente, como fin en sí mismo para quedarse en ello, sino para moverse en ello como camino hacia la verdadera conciencia del ser. No perderse en la sinfinitud del saber objetivo ni en el caos de los sentimientos sólo es posible por un movimiento entre ambos, en el cual se realiza la «existencia» como un tercero, nunca solo objetivo ni nunca solo subjetivo, que se ha de *aclarar* filosóficamente.

La claridad no puede ser claridad de nada. Un filósofo que procediese como un matemático y que se imaginase un objeto particular, al cual sólo es posible tener como mero objeto de la inteligencia, al margen del destino de la propia vida, se quedaría en la claridad de lo formal sin verdadera aclaración. El impulso hacia la claridad sólo es filosófico cuando se dirige al fondo sustancialmente oscuro de la manifestación de la existencia. El filósofo, preparado y abierto para su destino, está hambriento de mundo; trata de conocerlo como naturaleza y en la amplitud de la objetividad histórica; de experimentarlo en la concreción fáctica, «histórica», de su propia existencia empírica. La filosofía no puede quedarse al margen como solitaria; podría cultivarla únicamente quien tomara consigo en su soledad una vida y un mundo que él hubiera conquistado.

Pero la «existencia» no está dada ya terminada y hecha como un ser que después sería aclarado, sino que sólo se puede realizar por virtud de la claridad conquistada en cada caso. La filosofía no se origina sólo de la existencia empírica y de las ciencias, sino que, penetrando ambas, hace manifestarse en ellas el ser. Filosofando originariamente soy como el barón de Münchhausen, que se sacaba del pozo tirándose de la propia coleta.

Una filosofía *dogmática* que se presenta sólo como saber es, por tanto, esencialmente distinta de la filosofía de la *libertad*, que es la filosofía que *en* el saber alza el vuelo. Allí se realiza una vinculación a una enunciación sustancial del ser; aquí, en cambio, la vinculación a la decisión existencial. Allí se da el apasionamiento en la lucha por la validez impositiva, por su aceptación como verdad objetiva y la necesidad de escuela y expansión; aquí se trata de un apasionamiento por la pureza del alma, por la franquía y la comunicación, por el amor de la incondiciona-

lidad. De aquí que en la mutua aclaración mediante objetividades, que, como tales, siempre siguen siendo problemas y posibilidades, se desarrolle una tolerancia que sólo cesa frente a la intolerancia del dogmatismo, ocultándose tras el cual el hombre rompe de hecho la comunicación. En la primera, la filosofía es un todo objetivo cerrado. Aquí no es más que un medio de comunicación al servicio de la «existencia». Allí existe como creencia en una objetividad de carácter general. Aquí existe como una autopenetración del individuo en relación con su trascendencia en infinito progreso.

Así, pues, el filosofar no es ni sólo ciencia ni sólo «existencia». Es aclaración metódica, pensable científicamente; su resultado sólo está en la *transposición* en la conciencia existencial que hace posible.

Como *científico* me alejo de la vida, aprehendo los objetos como objetos en sí mismos, busco criterios y comprobaciones de validez general; la mera *vida* es cosa privada en la cual tomo actitud distinta que en la investigación. Pero como *filosofante* retorno a ambas. Cierto es que yo tengo que hacer conmigo mismo como posible «existencia», pienso desde esta vida y compruebo o me desengaño lo que he pensado en ella; pero ahora ya no puedo separar mi vida como cosa privada y mi pensamiento como objetivo, pues lo uno se convierte en lo otro; si yo no filosofo diariamente en mi vida no filosofo en general. La filosofía es un factor de la vida que, como manifestación de la «existencia», se crea sabiendo, y sobre sí misma empuja fuera de sí. Pero no existe, evidentemente, en una mera referencia a la vida, sino por virtud de la vida misma. El pensamiento filosofante es vida, así como la vida sólo existe como vida pensante.

3. La lucha de la filosofía por la ciencia.—La filosofía y la ciencia tienen que separarse precisamente para estar más ciertas de su vinculación. Como totalidad de las ciencias serían una totalidad turbia. Pero en la claridad sobre su sentido son, como filosofía o como ciencia, un todo en el que cada una de ellas no puede prescindir de la otra.

Como quiera que el filosofar es una voluntad de saber que ya en la ciencia parece cumplirse por un momento para retornar inmediatamente a su origen, y como quiera que la *ciencia* tiene su sentido por virtud del impulso emanado del filosofar, y puesto que, sobre todo, el rigor de la autocrítica de la ciencia que se

limita a lo cognoscible tiene su origen y su seguridad en la fuerza del sí-mismo filosófico, es común a la filosofía y a la ciencia el preguntar y la marcha metódica frente a la apatía de la ignorancia indiferente.

No existe, por tanto, una verdadera lucha entre la filosofía y la ciencia, pero sí una lucha por la auténtica ciencia y la auténtica filosofía, en la cual ambas están aliadas. Esta lucha se dirige contra el *rebasamiento de los límites*, cuando la ciencia se cierra como saber impositivo de las cosas en el mundo; es decir, desligándose del suelo de su sólida consistencia, se adelanta, por así decir, a cualquier espacio y quiere extenderse a todo; cuando contenidos que son expresión de una creencia adoptan la forma del saber.

La lucha se dirige *contra la filosofía acrítica* cuando ésta se presenta como ciencia. Contra ella se rebela primeramente la auténtica ciencia, que destroza en seguida los sedicentes conocimientos filosóficos, o se los incorpora como conocimientos científicos particulares (puesto que no son filosóficos, sino que tienen su lugar determinado en la orientación intramundana como conocimientos de objetos), y contra ella se dirige después la filosofía misma como contra su propia falsificación, puesto que su saber no es para la «conciencia en general», sino que es, como conciencia absoluta, aquello en que un individuo «histórico» llega a sí mismo.

La lucha de la filosofía contra la filosofía como falsa ciencia se dirige, en definitiva, contra la *debilidad* que en esa falsa ciencia busca un asidero en lugar de ser sí misma y responder de sí misma. Lo real en las situaciones límites queda encubierto. Se manipula y opera para asegurar algo que por sí mismo queda oscuro y, al cabo, no es nada más que mera existencia empírica. Bajo el manto de un supuesto filosofar en ciencia estricta se encierra y aisla dogmáticamente con el afán de ocultarse a sí mismo la propia angustia. Alternativamente toma la careta de la ceñuda pedantería y de la ligereza postiza; sin embargo, sólo es propio de la verdad el auténtico dolor y la alegría natural. Esta debilidad no soporta la vacilación ni el problematismo, del que, en el filosofar, queda afectado todo lo que no es más que objetivo y todo lo que no es más que subjetivo.

Por último, la filosofía ha de combatir *en favor* de la ciencia,

cuya libertad es también su propia esencia, contra los poderes sociológicos que, utilizando la confusión del plurivalente sentido de lo verdadero, tratan de hacer pasar como validez general precisamente lo que ellos necesitan. En la forma de opinión pública o por decreto autoritario de los gobernantes pudieran estos poderes, mediante la autoridad subordinada, decidir y asegurar *lo que debe ser verdad* y lo que se puede afirmar como resultado científico. En la lucha contra toda autoridad de fe que quisiera servirse de la ciencia está, por tanto, la filosofía aliada con la auténtica ciencia y con toda creencia que tenga por supuesto la libertad de preguntar e investigar.

FILOSOFIA Y ARTE

1. En qué sentido es autónomo el arte.—A través de los milenios fluye la corriente de la creación artística como emanando de una fuente propia. Pero mientras que la filosofía en sus *comienzos* se opuso inmediatamente con sus preguntas a la existencia religiosa, el arte, durante largo tiempo, ha sido idéntico en contenido y conciencia al hacer religioso; el artista sirve entonces a la religión, no sólo es anónimo históricamente, sino que como artista no tiene independencia personal; crea obras sublimes imbuído de una conciencia trascendente y general. El arte puede estar ya en su cima cuando todavía no hay filosofía. En los tiempos de liberación, por el contrario, el arte sale del letargo de su dependencia como tal arte, como la última acción creadora de mitos en la linde de una claridad espiritual que se eleva sin crear ya mitos. Aunque todavía no está en expresa lucha contra la religión, sin embargo, fundado en la independencia interior de la «existencia» de los grandes artistas, está casi ocupando el lugar de la religión y llega a ser posible expresión de la propia cercioración del ser del hombre que se asienta sobre sí mismo, es decir, del hombre que filosofa; después, con la liberación del filosofar, también el arte se desliga de la religión. El espíritu de la filosofía está actuando en el artista por afinidad electiva; hasta que al fin, cuando la religión y la filosofía desfallecen, también el arte parece quedarse vacío.

Sin embargo, la cuestión sobre la esencia única y unitaria del arte suscita la perplejidad. La tendencia a encontrar dondequiera

en la forma y la cualidad algo en esencia idéntico, está, sin duda, apoyada en que hay algo común y válido, que, como bello, correspondería, por ejemplo, a la corrección lógica en el conocimiento. Pero lo general, que ciertamente es lo que hace posible la participación en el arte y su accesibilidad incluso al cabo de milenios, no es la esencia del origen sino el medio.

El origen ha de buscarse antes del medio, antes del modo de objetividad, incluso antes de la idea. Si queremos ver cómo el arte se destaca de la filosofía no podemos orientarnos por lo que ha sido un arte determinado, ni por el arte idealista de forma clásica o romántica, ni por lo material (que está unido al arte de asunto o al impresionista), ni por lo que persigue fines (como lo técnico, político-tendencioso o moralista), ni por el arte formalista como intento de un juego autónomo. Por tanto, si nos volvemos por todo esto a la «existencia», de la cual surge el arte lo mismo que la filosofía, el arte parece sustraerse a una concepción unívoca, que le sea adecuada.

En su origen, el arte es la aclaración de la «existencia» por virtud de una cercioración, la cual *intuyendo* actualiza el ser en la existencia empírica. El ser en el filosofar es aprehendido como pensable, en el arte como *representable*; el máximo de inmediatez directa en la participación de las aserciones filosóficas es posible por virtud de la consciencia del pensamiento; en la participación inmediata del arte, su carácter indirecto es la consecuencia de su intuición que, como pensamiento, permanece absolutamente oscura.

Pero tampoco estas fórmulas captan ni el medio ni el origen. Aunque el arte parece, a lo largo de todos los tiempos, ser lo más accesible, es como esencia en su respectivo origen lo mismo que la filosofía tan «histórico» que, de hecho, sólo aparece en su medio como un mundo único solidario en sí mismo.

El arte como la filosofía existe en la *apropiación*, en la *producción*, en la *obra* existente.

2. La filosofía y el arte en la apropiación.—*Filosofar es* pensar dentro de la vida, que en este pensar se libra de la falsedad; en él la vida trata de elevarse desde la ceguera a la videncia, desde la dispersión a la unidad del sí-mismo, desde lo que existe empíricamente al ser. Aquello, desde lo cual el filosofar se remonta, lo conserva todavía en sí, expuesto a equivocaciones,

que tiene siempre presentes para deshacerlas. Teniendo la verdad como dirección, no como posesión, el filosofar es el movimiento que parte de la perdición a la conquista de sí mismo. Está siempre todavía en el límite entre lo que hay que superar y lo que hay que alcanzar. Lo inaccesible es la fatalidad de su ser intermedio. Este filosofar llega a sí mismo en la apropiación del pensamiento transmitido, que no es un saber de algo pensado, sino la trasposición de tal saber en una acción pensante propia. No es recibir simplemente, ni alcanzar definitivamente un «stock» de lo esencial, ni la contemplación de un producto cerrado del pensamiento.

Pero, en la forma de una intuición que culmina en la imagen, se alcanza en el salto la meta mediante *el arte.* La apropiación del arte al gozar de sus obras produce emoción, distensión, alegría, confianza. En esta perfección que como lenguaje de la intuición está completamente presente, pero que es en absoluto inaccesible racionalmente, ya no hay defecto, falta. Al interrumpir la cotidianidad, al olvidar la realidad de la existencia empírica, experimenta el hombre una redención ante la cual parece desvanecerse por un momento todo cuidado y propósito, todo placer y toda pena. Pero entonces tiene que volver sin transición de nuevo a la existencia empírica sin poder hacer más que recordar la belleza que le abandonó. Contemplar el arte no es un ser intermedio, sino un ser otro. Lejos de la vida, pero llevando aparentemente la vida entera a la perfección, abandona ésta a sí misma cuando vuelve a estar ahí realmente. Donde el arte, iluminando todos los abismos y temerosidades de la existencia empírica, la trasfigura, sin embargo, en una clara conciencia, la cual aquí, más trasparentemente que en los más claros pensamientos del ser, está cierta y segura, parece el hombre, sustraído a la embriaguez y a la pasión, no sólo mirar la eternidad, en la cual todo está anulado, sino también estar en sí mismo.

Así, pues, mientras que la finalidad del filosofar es el pensamiento dentro de la realidad de la vida, el sentido de la apropiación del arte es precisamente esta separación entre realidad y sumersión contemplativa. El hecho de que el filosofar desde lo posible no pueda dar satisfacción sin perderse como verdadero filosofar es inherente a éste, así como lo es del goce del arte que en él la satisfacción sea la esencia, no sólo permitida, sino la finalidad.

La separación entre la realidad de la propia vida y la profunda satisfacción obtenida gracias al arte se patentiza del modo más

decisivo cuando el arte alcanza las máximas profundidades. El poeta trágico puede presentar con incomprensible anticipación el fracaso como la última cifra del ser en la existencia empírica. Lleva al oyente a las situaciones de sus héroes que, siendo inadecuadas a nuestra vida fáctica conmueven, pero no llegan a ser destino para nosotros. Lo que nosotros contemplándonos tememos y sufrimos, y en suma, sin embargo, experimentamos como salvación, no lo padecemos desde nuestra propia «historicidad» porque no estamos en la situación límite en que el héroe parece estar. Lo trágico no es el fracaso propio. Sólo la «existencia» está realmente en la situación límite, pero nosotros no lo estamos cuando contemplamos el héroe trágico, y tampoco éste como contemplado. La situación límite no se puede representar en la realidad de lo «histórico» ni figurar en forma ideal típica.

Así, pues, también el *pensamiento* de la situación límite como posibilidad filosófica está, en última instancia, vacío, obligando al que lo piensa enteramente a replegarse a su propio ser real, realizando verdaderamente la *contemplación* de la situación límite representada típicamente, aunque con el peligro inevitable de apartar de sí mismo al contemplador.

A menudo quisiera seguir al poeta en su opulento mundo, que lo da o promete todo, y, sin embargo, tengo que creer en la llamada del filosofante con toda su pobreza. Realizo la experiencia de estar tanto más abierto al origen existencial del arte cuanto menos me pierdo a mí mismo e incluso cuanto menos dejo de filosofar.

3. La filosofía y el arte en la producción.—Lo que es propio del hombre, tratar de remontarse sobre sí mismo en el filosofar, mediante el *pensamiento*, gozar la satisfacción por la presencia del ser en la imagen, mediante la *intuición*, todo ello se puede *comunicar* mediante las obras que producen los individuos llamados filósofos y artistas.

Si el contenido de ambos procede de su «existencia», entonces la posibilidad de transmitirlo por virtud de una *potencia creadora* que en el artista se llama su genio, aunque lo que él produce sea impenetrable en su infinito origen y, sin embargo, como producido, presente, se convierte en punto de partida para una nueva comprensión como si fuera la realidad misma. El propio artista está después frente a sus obras como si fueran enigmas; el filó-

sofo sólo sabe que su contenido fué, para él, luminoso, pero tan claramente concebible que más bien le sería un enigma no haber encontrado los pensamientos. La potencia creadora del filósofo no está designada adecuadamente como «genio»: quien comprende la obra del filósofo tiene, como hombre filosofante en general, al hacérsela más transparente, que reivindicar para sí mismo la posibilidad de estos pensamientos como si sólo por su entumecimiento y apatía no los hubiera pensado por sí mismo.

Pero la potencia creadora, por admirable que sea en el juego sin contenido, tiene su verdad en servir a la «existencia», que se desarrolla en virtud de la producción de su obra. Hay ciertamente una genialidad de artista en la que apenas se percibe la «existencia». Son los Bonaparte, que como Rubens o Wagner, trastocan revolucionariamente el mapa del imperio de su arte. Su esencia es un gesto inaudito, incluso arrebatador. Crean obras perfectas, pero que, sin embargo, no hablan a nuestra ultimidad. Es como si lo que les impulsa fuese, en definitiva, la exuberancia vital, el erotismo, el mundo en formas sublimadas. Pero no basta ser «existencia», y no basta ser genio, para actualizar creadoramente el lenguaje de la trascendencia. Cómo en el artista, de una manera única e irrepetible, lo uno trae lo otro, es el misterio de su origen.

El artista y el filósofo pretenden una *totalidad*. Pero mientras que el filósofo tiene la totalidad única e inasequible como meta y conciencia de su camino siempre inconcluso, el artista remata y cierra en cada obra una totalidad. Sólo de un modo inconsciente se constituye para él en su vida con todas sus obras un todo que las trasciende. Por tanto tiene pleno sentido que el filósofo produjese una única obra, de la cual todas las demás sólo fueran preparación e interpretación, pero la única que como tal obra fuera para él una totalidad en el concepto de sistema y, sin embargo, nunca acabada. Y también tiene sentido que en el artista la perfecta totalidad de la obra singular se continúe en una serie de obras, que, sin embargo, no constituyen como serie un todo terminado, sino que, como la filosofía, sea un grandioso fragmento. Para el artista, sus obras son como hijos suyos que deja atrás para seguir adelante. El filósofo tendría que intentar alcanzar con un único e irrepetible disparo lo que para el artista nunca sería meta de esa manera. Pero el artista alcanza su meta cada vez; el filósofo, nunca.

Como quiera que el artista como «existencia» es más que su obra de arte, cuando desliga la obra de su fondo existencial pierde el goce de crear, pero también el dolor de no estar satisfecho en la perfección. La perfección de la obra terminada se convierte para el creador en origen de la inquietud existencial, que es únicamente donde el proceso de creación puede continuar.

4. La filosofía y el arte en la obra.—En la forma de una obra, la filosofía no es el verdadero filosofar, para el cual lo que así está pensado no es más que una función. Así como la obra filosófica tiene su raíz en el filosofar, en concepto de vida pensante, también en él tiene su criterio.

Así, pues, cuando la filosofía como obra tiende a desprenderse de su fondo para existir como una totalidad objetiva, entonces cobra *rasgos afines a la obra de arte*. Entonces se redondea y cierra como ésta, constituyendo un mundo en la concreción de una figura singular que está a la vista, siendo la visión de su creador, que en esta totalidad ha trabajado como en una obra de arte. En suma, la obra está frente a él como un Otro. El tenía un plan, había hecho esbozos, rechazó y realizó, las partes fueron ajustándose entre sí. La totalidad estaba para él presente en el detalle. No sólo en la exposición sino en el edificio mismo de los pensamientos, que en principio podría exponerse de diversos modos y expresarse con otras palabras. hay algo análogo a la obra de arte. La filosofía aspira además a la positividad y claridad que es afín de la intuición ; inversamente, la firme articulación en la creación del artista es una especie de articulación de conceptos. El pensamiento del filósofo puede parecer un acierto artístico instintivo ; de aquí que las filosofías sean también gozadas por los que las reciben como obras de arte, cuya rica variedad puede encontrarse en el museo de la historia de la filosofía.

Pero el completo desligamiento de la filosofía para convertirse en una obra con existencia empírica independiente sería también su muerte. Por tanto, el filosofar se *diferencia* en su obra de la obra de arte para salvar su esencia. El filosofar no se puede realizar plenamente en la obra, mientras que, por el contrario, la obra de arte es perfecta, completa. El pensamiento filosófico sigue siendo problema hasta el final ; en cuanto se hace objetivo es posibilidad ; se dirige al que le escucha ; no tan sólo para ser aceptado, sino para ser transformado y traspuesto. En la obra filosófica

el hombre no descansa, entregado a la presencia del ser, sino que con ella se percata de este ser, que le aclara mediante el filosofar, pero que no le es dado como en la contemplación de la obra de arte, más allá de la cual, inmerso en la plenitud del momento, no quiere ir. El pensamiento tiene por esencia seguir adelante sin cesar; en cambio, la contemplación, la quietud de la profundización.

Así, pues, el hecho de que el filosofar se objetive en modo afín a los productos del arte en *productos* del pensamiento, lo aleja de sí mismo, ante todo cuando se convierte *en objeto de la atención* en la creación de una obra, lo que sólo puede acontecerle de manera *impremeditada.*

Así la *expresión* del pensamiento, cuando se busca deliberadamente, se priva de la seriedad del filosofar, que quiere expresar una creencia. La potencia creadora lingüística de algunos filósofos (Hegel) lleva a desfiguraciones. Hegel no ha atendido conscientemente al lenguaje; en sus meditaciones sobre el lenguaje incluso daba a las palabras la condición de meros signos. Los neologismos, como tales, producen el choque de lo que sólo es inesperado y distraen al lector filosofante. Cuando el pensamiento como palabra y frase se convierte en objeto, entonces el filosofar se transforma en un arte del lenguaje que se difunde como manera de hablar. Del mismo modo que la filosofía puede deslizarse hacia la mera ciencia, también puede encastillarse en formas lingüísticas. En el filosofar, estar en la cosa no significa estar en un objeto, sino estar ensimismado. El lenguaje independizado es una manera de liberarse de la exigencia del filosofar. Se patentiza en la solución de continuidad entre la lengua de esta actividad y la lengua de la vida verdadera. El arte exige esta discontinuidad, pero el filosofar auténtico exige la continuidad porque es el pensar como vida pensante.

Puesto que la forma de la obra de arte no es la de la filosofía, el filosofar, por razón de su sentido, se convierte en lo que trasciende porque como totalidad *no se puede cerrar,* pues la filosofía como totalidad es lo verdaderamente informe y *abierto* por todos los lados.

Cierto es que en la filosofía, como en todo, se puede buscar solamente la contemplación, considerar el edificio intelectual en su arquitectura, gozarlo como poesía, tener en él una alegría que no compromete o sentir descontento por la insuficiencia de estos

motivos. Sin embargo, la filosofía es, en verdad, el camino que conduce a nuestro ser y sentido; gracias a ella nos educamos. Su esencia es la vida misma que se aclara pensando. No es medio, instrumento, pues como *organon* no puede ser desligada de su función. Sólo como producto es común con su cumplimiento. No ve un término que sea meta y remate; en su realización actual es también satisfacción, y, como manifestación temporal, jamás está acabada.

5. LA INCOMPROMISIÓN ESTÉTICA.—Puesto que el arte está ligado por el contenido a la religión o a la independencia filosófica del artista, cuando es arte *puro*, cuya forma se dirige sólo a la «conciencia en general», lo mismo que la pura validez lógica que no compromete existencialmente, es arbitrario, no compromete. Este arte puro lo admite todo sólo por la simple razón de que todo es representable. No hay en principio nada que no pudiera ser su objeto; poder y forma artísticos lo son todo. Por el hecho de que este arte como puro medio no compromete, ni religiosa ni filosóficamente, tampoco puede estar a favor o en contra de la religión y la filosofía, pues no tiene propio origen, salvo el de la infinita libertad de lo posible en el juego.

El hombre no puede, como artista y como filósofo, aprehender auténticamente la situación límite si quiere asir con la otra mano la mera forma o la fórmula racional. La seriedad, cuando es absolutizada, se convierte en rigidez pedante; si lo cómico es lo último, entonces es afectación vacía, así como la ironía, a fuer de actitud que se aisla, se convierte en aniquilación sin contenido. Querer representar directamente lo absoluto en una obra de arte, que ya no es religión, es una mamarrachada, y en la filosofía, hipótesis sin fundamento existencial; pues el arte y la filosofía suspenden su marcha hacia la trascendencia, por la incompromisión de forma y belleza, el primero; en la posibilidad del pensamiento sistemáticamente claro, la segunda.

La liberación por la obra de arte es una apariencia que no compromete. Pues en la obra sólo hay su propia ley, no la de la vida real. En la poesía estoy, por virtud de la forma, como libertado de la decisión de «existir»; en el pensamiento de las posibilidades, libre de aprehender la realidad; en lugar de decidirme puedo bosquejar lo que pudiera ser; en lugar de tener que ser, puedo contentarme simplemente con las intuiciones de mi fanta-

sía. En el goce contemplativo puedo ampliarme ilimitadamente, ser movido por todo lo que es posible al hombre. Estoy embelesado y estoy desesperado. Puedo olvidarme de mí mismo en un puro presente intemporal sin consecuencias. De todas las artes, la música es la mayor tentación para esto. Platón, San Agustín, los calvinistas, Kierkegaard clamaron contra la música. El hombre es arrebatado en el momento de la entrega, para encontrarse en la existencia empírica tanto más perplejo. Sólo el filosofar justifica en el hombre su subyugación por la música.

Cuando, asiendo la intemporal perfección en el arte y siendo sin embargo necesariamente de hecho existencia empírica temporal, vivo en dos mundos, éstos están como desligados uno junto a otro. Yo me divido en dos seres; el uno se abandona a la confusión de la existencia empírica llena de los motivos contingentes de la cotidianidad; el otro, al goce de una refulgente claridad lejana. La acción interior no experimenta ya la pretensión de unidad; en los dos modos de vida me permito la lasitud respecto a lo inmediato; estoy malhumorado en la vida diaria y me siento soñador en el arte.

Cuando se da la primacía a la vida en el arte y no se reconoce la obligación de actuar en la vida real, entonces se habla de vida *estética*. Esta vida se descompone en las singularidades de los bellos momentos; en ella no sólo gozo las creaciones del arte, sino que trato de configurar la realidad del propio vivir como una obra de arte y no comprometerla como realidad. Esa vida sólo conoce la ley de la forma de lo particular; tiene siempre que aprehender otra cosa para gozar la forma; la novedad y la variación son su condición. En la vida estética, el hombre no existe como él mismo; no reconoce la fidelidad, la continuidad, la obligación, a no ser como un gesto también selecto alguna vez. Se ha perdido lo incondicionado; la miseria de la existencia y la salvación del arte alternan. Así como el filosofar se degrada en supuesto saber, el arte, como vida estética, lo hace en el engaño de la fantasía, la cual, en la forma de los gestos y en el juego de los sentimientos, convierte en aparente posesión lo que, como salvación verdadera, sólo por virtud de la lectura de la cifra se puede alcanzar en el arte sobre la base de un verdadero contenido de vida, el mismo que busca su claridad en el filosofar.

Pero la incompromisión del arte, sin la cual sería profecía, es *específica* para él, a diferencia de la posibilidad de la filosofía.

Mientras que la posibilidad sólo es, en el pensamiento filosófico, apelación, requerimiento a trasponerla en la mismidad real, el arte permite experimentar la vivencia de la plenitud dentro de la incomprensión. En la acariciada ilusión de estar movido interiormente en la experiencia concreta por la presencia de las más remotas y profundas posibilidades del ser.

6. La filosofía en lucha y alianza con el arte.—Tanto la comprensión del arte como el filosofar parecen tener o buscar en común la presencia del verdadero ser. La filosofía puede ver en el arte una forma de presentarse la trascendencia que para ella, a su vez, es al tiempo fuente y cumplimiento. Ha recibido del arte, especialmente de la poesía, impulsos y se los ha devuelto. Puede aparecer como la forma más descolorida y opaca a la que se acoge aquel a quien le está vedada la creación artística. Inversamente, poetas y artistas han sido fascinados por el filosofar ; de suerte que ha habido poetas que se hicieron filósofos y filósofos que fueron poetas.

En el filosofar se trata del pensamiento que aclara la vinculación en la vida real y hace remontarse sobre ella, y se sumerge en la vida como acción interior incondicionada. Pero, a causa de que en la actitud respecto al arte la incompromisión se puede convertir en una actitud vital, y la verdad del arte en sucedánea de la verdad de lo incondicionado y ocupar el goce del arte el lugar del «existir» real, el filosofar *ha luchado frecuentemente contra el arte*. La lucha corre a través de la historia de la filosofía, del modo más resuelto en los filósofos que conocieron en sí mismos el peligro de deslizarse y caer en el arte. La lucha es *contra la tentación* de aprehender la existencia empírica como simple inmediatez, en lugar de aprehender por mediación del pensamiento su destino en la propia mismidad ; *no va contra la posibilidad del arte mismo*, que es una cercioración contemplativa, la cual se busca desde el filosofar, consciente de su pobreza. La filosofía conduce al límite en el cual cesa su lenguaje ; pero el arte sin lenguaje racional todavía parece hablar cuando es arte auténtico, que patentiza la verdad originaria del ser, no cuando es juego caprichoso en que no hace más que entretener sin carácter de verdad. Cuando la filosofía quiere cerciorarse por medios racionales de la verdad que no puede conocer, y sin embargo se quedaría en el pensar al no traducirse y trasponerse en la acción existencial del individuo,

entonces se abre el mundo del arte como una revelación superior que la filosofía comprende mejor que el arte se comprende a sí mismo.

En cuanto que la apropiación existencial de la obra de arte se produce mediante la conciencia filosófica, ésta asiente a la voluntad de verdad del artista, que no se extravía fantásticamente en futilidades, sino que da noticia del ser mismo que le parece revelarse sin que pueda expresarlo de otra manera que en la intuibilidad de sus imágenes. Pero el filósofo que hay en el artista otorga a éste, por así decir, plenos poderes para su hacer, que tan peligrosamente puede llevar a la futilidad y tan reveladoramente a la verdad, aunque en el último caso todavía conserva la incompromisión que, para ser auténticamente verdadera, exige que se realice en la manifestación de la existencia empírica.

La filosofía lleva a la *apropiación del arte*; falsamente, cuando es examen moral de la obra de arte o un análisis con referencia a los fines del efecto del arte; verdaderamente, cuando es entrega en un cumplimiento contemplativo de posibilidades que la filosofía percibe para disponerse a ellas, pero ante las cuales falla. Un filósofo puede darse cuenta de la inferioridad; *con* el arte y *como* artista quiere hacer lo que como filósofo no puede. Sin embargo, lo decisivo de la apropiación *filosófica* es la aprehensión consciente del contenido de verdad, que la reflexión penetra y se comprueba en la conciencia existencial y, por tanto, *se separa del arte en sí.* La filosofía acoge el verdadero arte y lo coloca como cumplimiento por encima de todo lo que a ella puede rendir pensando; lo que para ella es arte falso lo rechaza como falsedad en absoluto. Conoce el camino de la caída en la creación artística, porque está cautivada por la verdad de la trascendencia en las obras auténticas del creador —éstas prestan al hombre el lenguaje en que le es accesible el ser, cuando el hombre lo trae consigo como posibilidad—. El filosofar busca la comunicación vinculadora con el origen en el artista creador, ante cuya obra la propia «existencia» queda afectada.

Sólo en un lugar la filosofía se acerca al arte. La *especulación metafísica* como intento de una lectura racional del escrito cifrado es análoga al arte. Cuando el filosofar en el límite de lo que puede ser objeto de conocimiento y de la aclaración de la «existencia» entra en un espacio donde todo desaparece, no por eso acaba por completo en el silencio. En las categorías lógicas abstractas y en

la interpretación de las intuiciones reales y míticas habla la filosofía, como metafísica, un lenguaje siempre equívoco en el cual el ser mismo debe ser captado. Es un mundo de una música difícilmente audible. Esta música queda ensordecida en el tumulto de las simples aserciones y racionalidades. No se la puede oír intuitivamente al momento, como sucede en el arte en los casos favorables, sino que necesita un largo ejercicio en tales prácticas intelectuales. Así como ya en el arte se necesitan métodos, experiencia, adiestramiento porque, como en todo lo espiritual, no se llega a lo que es posible, inmediatamente por naturaleza, sino gracias a la cultura, también se necesitan en la especulación. Pero, mientras al arte le está reservado el cumplimiento, la especulación solamente tras largo ejercicio llega tanto más conscientemente a la conclusión de que sólo tartamudea siempre. Con mayor razón en la metafísica le sería imposible al filosofar redondearse. El especular está siempre en marcha; en lugar de ser arte, la metafísica filosófica hace ver patentemente al filosofante la verdad de las figuras del arte. Pero no siempre. La especulación es tan análoga al arte que se puede bastar a sí misma. La objeción de que quien posee auténtico talento musical no filosofaría, y al revés, no expresa ninguna ley, sino una regla que no tiene muchas excepciones. A los filósofos musicales, como Schopenhauer y Nietzsche, les falta en absoluto aquella música filosófica de la meditación metafísica que es propia de Plotino, Kant, Hegel, Schelling.

Aunque perfecto y acabado, el arte, cuando es apropiado por la conciencia filosófica, *no queda intacto.* La incompromisión del goce se rompe, la salvación se toma sólo como anticipación y queda de nuevo como problema; la música, rebasando todo lo decible, termina por impulsar de nuevo a la palabra, y toda contemplación del arte, al pensamiento. La especulación metafísica expresa tales pensamientos, con los cuales el hombre, partiendo de la intemporalidad del goce del arte, vuelve de nuevo a la temporalidad de su existir empírico y que él no puede terminar. El arte se convierte a su vez en función existencial. En lugar de cerrarse en un mundo especial, al lado de la existencia empírica, el arte se convierte en factor de la incondicionalidad esclareciente en el mundo abierto de la franquía humana.

LIBRO SEGUNDO

ACLARACION DE LA «EXISTENCIA»

CAPITULO PRIMERO

EXISTENCIA EMPIRICA EN EL MUNDO Y «EXISTENCIA»

Si llamo mundo a la suma de todo aquello que me puede ser accesible por la orientación del conocimiento como materia cognoscible para todo el mundo de una manera impositiva, se nos plantea la cuestión de si todo el ser se agota con el ser del mundo, y si el pensamiento cognoscente se acaba al mismo tiempo que la orientación en el mundo. Lo que en la manera mítica de expresarse se llama alma y Dios, y en el lenguaje filosófico «existencia» y trascendencia, no es mundo. Estas realidades no existen en el mismo sentido que las cosas en el mundo, es decir, como objetos cognoscibles, pero pudieran existir de otra manera. Aunque no sabidas, no por eso serían nada, y, aunque no conocidas, serían, sin embargo, pensadas.

Aquí surge la cuestión sobre la cual la filosofía ha de tomar una decisión fundamental: *¿qué hay frente al ser del mundo considerado en su conjunto?*

Eso que hay es el Ser que —en la manifestación de la existencia empírica— *no es,* sino que *puede y debe ser*, y, por tanto, decide temporalmente si es eterno.

Ese ser soy yo mismo como *«existencia»*. Yo soy «existencia» en la medida en que no me convierto en objeto para mí mismo. En la «existencia» me sé independiente, sin que pueda contemplar lo que llamo «mí mismo». Vivo desde su posibilidad, pero sólo en su realización soy mí mismo. Si quiero captarla se me desvanece, puesto que no es un sujeto psicológico. En su posibilidad me siento más profundamente arraigado que allí donde, haciéndome objetivo para mí mismo, me concibo como un conjunto de aptitu-

des naturales y carácter. La «existencia» es algo que, como existencia empírica, se manifiesta en la oposición polar de subjetividad y objetividad, pero no es manifestación de algo que sea dado en alguna parte como objeto o que fuera inferido especulativamente como yaciendo en el fondo, como substrato. No se manifiesta más que a sí misma y a otras «existencias».

Así, pues, mi existencia empírica no es «existencia», sino que *el hombre* es, en *la existencia empírica*, posible «existencia». Aquélla, la empírica, está ahí o no está; pero la «existencia», por el hecho de ser posible, avanza hacia su ser o, por el contrario, se aleja de él, hacia la nada, por virtud de la elección y de la decisión. Mi existencia empírica tiene respecto a otras una diferencia de amplitud, un ser en el mundo más angosto o más ancho; pero la «existencia» se diferencia esencialmente de otra «existencia» por razón de su libertad. La existencia empírica como ser vive y muere; la «existencia» no conoce la muerte, pero está, respecto a su propio ser, bien en ascensión, bien en caída y descenso. La existencia empírica está ahí, empíricamente; pero la «existencia» sólo existe como libertad. La existencia empírica es absolutamente temporal; la «existencia» es, en el tiempo, más que tiempo. Mi existencia empírica es finita en cuanto que no es todo lo que existe empíricamente, y, sin embargo, está para sí encerrada en sí misma; tampoco la «existencia» es por sí sola ni tampoco todo, pues sólo es cuando está referida a otra «existencia» y a la trascendencia, respecto a la cual, como lo Otro en absoluto, se hace consciente de que no existe solamente por sí misma. Pero, mientras que la existencia empírica puede ser considerada infinita, en el sentido de algo finito, relativamente cerrado, que gira sobre sí indefinidamente, la infinitud de la «existencia», carente de esa obliteración, es una posibilidad siempre abierta. Para la existencia empírica, la acción que emana de la posible «existencia» es dudosa, cuestionable, puesto que su preocupación por su duración temporal tiene que volverse contra lo incondicionado, cuyos caminos son sospechosos para ella, ya que pueden conducirla a la ruina y la aniquilación. La preocupación por la existencia empírica pudiera someter la acción existencial a las condiciones de su propia perduración; mas, para la posible «existencia», ya la aprehensión y goce incondicionado de la existencia empírica son una caída, a causa de que, por su parte, ella somete su realidad empírica a condiciones en las cuales se aprehende a sí misma como incondiciona-

da. Pero la mera voluntad incondicionada de la existencia empírica, cuando ve claramente su existencia empírica como realidad del fracaso total, tiene que desesperarse.

La realización de la existencia empírica es *ser en el mundo*. En cambio, la posible «existencia» está en el mundo como en el campo en el cual se manifiesta.

El mundo, *como lo sabido*, es lo extraño. Yo estoy respecto a él *a distancia;* lo que es cognoscible para la razón y lo que se puede experimentar empíricamente me rechazan simplemente como tales; son para mí lo Otro. Yo soy equivalente a ellos, indiferente para ellos, entregado a la potente causalidad en lo real y a la coerción lógica en lo valedero. Yo no estoy seguro en ello, pues no escucho el lenguaje de lo que me es afín. Cuanto más decisivamente concibo el mundo más me siento extranjero en él, que, como lo otro, como lo que sólo es mundo, es desconsolador. Insensible, ni misericordioso ni despiadado, sometido a leyes necesarias o vacilando en el azar, nada sabe de sí mismo. No es posible captarlo, pues se me presenta impersonalmente, explicable en detalle, pero jamás comprensible en su totalidad.

Sin embargo, *conozco al mundo de otro modo*. Pues el mundo es afín a mí, en él estoy en mi casa, estoy seguro en él. Sus leyes son las de mi razón: me siento tranquilo al instalarme en él, hacer mis instrumentos y conocerle. Me habla; en él alienta una vida, en la que participo. Me entrego a él y me siento por completo en mí cuando estoy en él. Me es familiar, hogareño en lo pequeño y lo presente, arrebatador en su grandeza; me hace ingenuo para lo próximo o quiere arrastrarme en sus lejanías. No sigue los caminos que yo espero; pero, cuando me sorprende con insospechadas realizaciones e inconcebibles fallos, conservo todavía en la decepción mi confianza en él.

Este mundo ya no es el mundo del cual tengo noticia en la mera orientación cognoscente. Pero lo que me satisface en la captación del mundo es equívoco. *O bien deseo* el mundo como lo que puede colmar mi goce de la existencia empírica; la ciega voluntad de vivir me seduce y me engaña sobre el mundo; en verdad, me es inevitable desear el mundo cuando estoy en él; pero este deseo, cuando es un impulso absoluto, llega a ser destructor para mí mismo; contra él escucho el requerimiento emanado de mi posible «existencia» para que me desligue del mundo, en el cual estoy en peligro de aniquilarme. *O bien* realizo *en el mundo*,

que me es tan próximamente afín, *un trascender*. Si veo, pienso, actúo y amo en él, produzco y creo en él, en todo ello aprehendo también algo diferente como manifestación de la trascendencia que me habla. Como tal, el mundo no es objeto del saber, sino que es como si se hubiera perdido como cosa constituída. Este mundo cambia según los tiempos y las personas, y también según mi actitud interior; no habla lo mismo para todo el mundo y en todo tiempo. Yo tengo que estar respecto a él en estado de disponibilidad si quiero escucharle. Si yo no voy a su encuentro desaparece aquello a donde yo pudiera trascender, porque este trascender sólo existe para la libertad y por virtud de la libertad y no tiene nada impositivo.

Por tanto, la posible «existencia» *se diferencia* del mundo para ingresar propiamente en él más tarde. Se desliga del mundo al objeto de ganar en su captación más de lo que puede ser mundo. La «existencia» se siente atraída por el mundo como medio en que se realiza, y al mismo tiempo rechaza al mundo por ser éste la posibilidad de la caída en la mera existencia empírica. El mundo y la «existencia» están en *tensión*. No pueden unirse ni separarse uno de otro.

Esta tensión es el supuesto del filosofar desde la posible «existencia». El mundo como *lo cognoscible* y la *«existencia» como lo que se ha de aclarar* son diferenciados dialécticamente y después, de nuevo, unidos.

El *ser en el mundo*, como ser sabido, es *general* por el hecho de tener validez general para todo el mundo; es lo común para todos los entes racionales que en ello tienen una comunidad, por virtud de estar dirigidos intencionalmente a la misma cosa; en él vale lo que en la sinfinitud de lo real cae como algo singular bajo un concepto.

Pero la «existencia», como tal, *nunca es general*; por tanto, nunca es un caso que, como algo particular, pueda ser subsumido bajo un concepto general. Pero, *al manifestarse* objetivamente, la «existencia» es, al mismo tiempo, lo individual en su particularidad histórica. Esto puede ser concebido todavía bajo categorías generales; sólo que lo individual, a causa de que la sinfinitud de su realidad es inagotable y, por tanto, inefable, pone un límite. Pero esto individual como tal no es, en modo alguno, «existencia», sino, de momento, sólo la riqueza visible de la exis-

tencia empírica del mundo, que no puede ser puesta en duda por ningún saber, ni siquiera por la mismidad del que pregunta por su origen existencial.

La identificación de «existencia» y mundo es el ilimitado proceso del que sólo puede estar cierto el que está en él por sí mismo.

LA INSATISFACCION DE LA POSIBLE «EXISTENCIA» EN LA EXISTENCIA EMPIRICA DEL MUNDO

1. LA DUDA EN EL SER DE LA «EXISTENCIA».—Una vez desligada la «existencia» de la existencia empírica del mundo y de lo general, y en contraste con ellos, parece no ser ya nada. Como no es un objeto, parece inútil tratar de aprehenderla por el pensamiento. Como este pensamiento no puede jamás obtener resultado ni consistencia, el intento de pensar la «existencia» parece tener que aniquilarse a sí mismo. Se puede dudar del ser de la «existencia» en todos los sentidos y exigir a la sana razón humana que se atenga a lo objetivo como lo único que es real y verdadero. ¿No es, entonces, el intento una quimera?

La duda sobre la «existencia» no se puede suprimir, puesto que no se puede saber de ella como de algo que existe empíricamente ni tampoco existe como validez. *La «existencia» puede ser negada* como se puede negar el contenido de cualquier pensamiento filosófico, en contraposición con un conocimiento particular objetivo que puede presentar su objeto. Jamás puedo decir de mí mismo lo que yo soy, como si yo fuera una realidad consistente. Todo lo que se puede decir de mí objetivamente vale para mi individualidad empírica, que, por el hecho de que puede ser una manifestación de mí mismo como «existencia», también se sustrae, desde luego, a un análisis psicológico que quiera determinarla definitivamente. Este límite de mi saber acerca de mí mismo remite, señala indirectamente a un Otro, del que no puedo tener la intuición directa. Así, pues, la aclaración de la «existencia» liberta, pero no proporciona ningún saber; conquista espacio para mí, pero no procura sustancia mostrando un ser que se pueda aprehender objetivamente.

La «existencia» es, por tanto, inaccesible a quien pregunte por ella mediante la inteligencia puramente objetiva; siempre queda puesta en duda; pero, aunque ninguna prueba me puede forzar a reconocer el ser de la «existencia», pensando no he llegado to-

davía al fin: yo llego más allá de los límites de lo que puede conocerse objetivamente por virtud de un *salto* que ya no es inteligible racionalmente. El filosofar comienza y termina en un punto que se ha alcanzado gracias a ese salto. La «existencia» no es la meta, sino el *origen* del filosofar, que en ella se aprehende. El origen no es un comienzo más allá del cual yo preguntaría siempre por otro comienzo posterior, ni es mi capricho en el cual yo tendría que desesperar, ni una volición resultante de la sinfinitud de los motivos, problemáticos a su vez, sino que el origen es el *ser como libertad*, al cual yo trasciendo *cuando filosofando en el no saber llego a la conciencia de mí mismo*. Este desamparo del filosofar en la duda sobre el origen es la expresión del desamparo de mi mismidad, y la realidad del filosofar es el vuelo inicial de esta mismidad. El filosofar tiene, por tanto, la *aprehensión* de la «existencia» como su supuesto, que al comienzo no es más que el oscuro esfuerzo en busca de sentido y punto de apoyo, y como duda y desesperación alude a su posibilidad, y después se manifiesta como la certidumbre inconcebible que se aclara en el filosofar mismo.

2. Insatisfacción en la existencia empírica como expresión de la posible «existencia».—La *insatisfacción* que me invade cuando teórica o prácticamente hago a lo que existe empíricamente en el mundo ser Todo es un origen negativo, que me hace sentir, al desligar la «existencia» del ser empírico del mundo, la verdad de este desasimiento y separación. Como quiera que el mundo no se cierra y concluye en sí mismo para ningún saber; como quiera que ninguna organización justa de la existencia empírica es definitivamente posible y no se ve una finalidad absoluta en el mundo que pueda ser la única para todos, esta insatisfacción tiene que ser tanto más decisiva cuanto más claro es mi saber y más recto el sentido de mi acción.

Esta insatisfacción *no* se puede *fundamentar* suficientemente. Es la expresión del ser de la posible «existencia», que, cuando expresa su insatisfacción, no se refiere a un Otro, sino a sí misma. Así, pues, la insatisfacción no es la impotencia del saber, ni la vacuidad, en definitiva, de toda mi acción en el mundo, donde me encuentro ante el abismo de la nada, sino que, como insatisfacción, se convierte en el acicate de mi devenir.

La insatisfacción infundamentable rebasa la mera existencia empírica. Me instala en *la soledad de lo posible*, ante la cual se

desvanece toda la existencia empírica del mundo. Esta soledad no es la resignación del investigador que desespera de un verdadero conocimiento del ser, ni el disgusto del hombre activo que se equivoca en el sentido de todas las acciones, ni el sufrimiento del que, huyendo de sí mismo, no puede estar solo, sino que, después de todas estas desilusiones, la insatisfacción sobre lo que existe en general es como *el requerimiento a ser desde mi propio origen.* Si, por virtud de la insatisfacción como un estado inadecuado de la existencia empírica, me contrapongo al mundo, entonces, al superar toda decepción por virtud de la libertad de mí mismo, retorno en el mundo al otro hombre con el cual yo estoy cierto del origen. Pero esto no lo concibo mediante una meditación reflexiva, sino, abandonando precisamente ésta, en la realidad de mi acción y mi fracaso.

Sólo desde esta posibilidad de la superación se realiza la relatividad del *saber* teorético y de la *acción* práctica, que de otro modo es inderogable.

Saber teoréticamente *lo general*, abarcar con la mirada las imágenes del mundo, considerar las formas de la existencia empírica y ensanchar todo esto cada vez más mediante las ideas, concede ciertamente una verdadera y profunda satisfacción; pero por la insatisfacción se desarrolla en mí la conciencia de que todo este mundo, a pesar de su generalidad y su validez, *no es todo el ser.* Yo no estoy en él como voluntad de saber todo lo particular con el colaborador en la investigación, como si fuera una pieza intercambiable según su función, sino como una voluntad de saber originaria con el *amigo* orientado al ser mismo. Me siento ligado a él por la comunidad en el preguntar y responder, y por lo que en lo válido objetivamente se desprende de modo indirecto trascendiéndolo.

Cuando en la vida *práctica* concibo y emprendo tareas que me parecen objetivas, y pregunto por su sentido, la insatisfacción irrumpe a través de todo sentido concebible en el mundo. Aun cuando la aprehensión consciente encuentre alimento en la idea de un todo, en el cual yo realizo mi acción en mi lugar, la conciencia de la posible «existencia» no puede tampoco encontrar sosiego. La idea de esa realización en un todo se convierte en relativa como una tentación a encubrir *situaciones límites* que constantemente destruyen toda totalidad. Si la idea del todo es también en cada caso un paso más allá de la dispersión en lo absolu-

tamente contingente, sin embargo el todo nunca es abarcable, sino que al fin queda entregado al azar de la existencia empírica del mundo. Un lugar en el todo, que otorgaría al individuo significación como miembro del cuerpo de este ser, es cosa siempre problemática. Pero a mí como individuo me queda lo que nunca se puede ordenar en un todo; en la elección de la tarea y en el esfuerzo para realizarla se hace valer también *otro* origen, cuando, ante la idea aniquiladora de la posible falta de sentido de mi acción, no cierro los ojos. Mientras que entrego mi individualidad empírica a la tarea finita yo soy, como posible «existencia», más que la individualidad empírica, y más que la realidad objetivamente impersonal de las acciones desarrolladas en la vida política, científica y económica. La «existencia», aun cuando realice en el mundo su esencia, simplemente por el hecho de participar en la realidad mundana del proceso histórico está en lucha contra el oscuro fundamento del mundo que la invade, en el cual se encuentra y contra el cual, fracasando en el mundo, quiere afirmarse en la eternidad del verdadero ser.

Sólo *partiendo* de la insatisfacción de la posible «existencia», tanto teoréticamente en el mero saber y contemplación de todas las cosas del mundo como prácticamente en el mero cumplimiento de una tarea en un todo ideal, puede esta insatisfacción ser *expresada* y comprendida. Nunca está *motivada* por razones de validez general, las cuales, por el contrario, tienen la tendencia a satisfacerse y tranquilizarse en la totalidad de una existencia empírica en el mundo penetrada por la idea y, por tanto, hecha espíritu. La insatisfacción del posible ser-sí-mismo ha abierto una brecha en el ser empírico del mundo, y el individuo ha sido rechazado a sí mismo al origen, partiendo del cual puede aprehender su mundo y realizarse como «existencia» con el Otro.

3. LA RUPTURA A TRAVÉS DEL SER EMPÍRICO DEL MUNDO SE CONVIERTE EN CERCIORAMIENTO EN LA ACLARACIÓN DE LA «EXISTENCIA». Si yo quiero aclarar mi insatisfacción y, al hacerlo, no meramente desasirme de la existencia empírica, sino pensar *positivamente* acerca de qué se trata, entonces llego a la *aclaración de la «existencia»*. Si la «existencia» es, en efecto, una brecha o ruptura abierta en la realidad empírica del mundo, la aclaración de la «existencia» es la *cercioración* de esta brecha *por medio del pensamiento*. La ruptura resulta, por virtud de la posible «existencia», moviéndose hacia su realización, sin poder salirse de los límites

de la posibilidad. Esta realidad en el hacer mismo, aunque no sea demostrable objetivamente, es para la «existencia» la verdadera. La aclaración filosófica buscará todos los pensamientos que, por algún lado, se refieren a esta ruptura:

a) La ruptura acontece en los *límites* de la realidad empírica del mundo. El pensamiento conduce hasta estos límites, produce la experiencia de los límites y el requerimiento al presente que de ella resulta. El pensamiento conduce desde las situaciones en el mundo a las *situaciones límite*; desde la conciencia empírica a la *conciencia absoluta*; desde la acción condicionada por fines a la *acción incondicionada.*

b) Pero como esta brecha en el límite no lleva, sin embargo, fuera del mundo, sino que se realiza *en* el mundo, el pensamiento filosófico persigue la manifestación de la «existencia» en el mundo, en la *conciencia «histórica»* y en la *tensión de subjetividad y objetividad* en que está su existencia empírica.

c) La ruptura procede de un *origen.* En el mundo solamente acontecen los sucesos, pero en la ruptura algo ha sido decidido por mí. La «existencia» está cierta de que, para ella, nada de lo que propiamente existe como manifestación en la existencia temporal puede quedar sin decidir, pues, o bien yo dejo que el curso de las cosas decida *sobre mí* y yo deje de ser yo mismo, porque entonces nada se decide auténticamente, sino que todo *sucede* simplemente, o bien yo capto el ser a partir del origen que existe por sí mismo, con la conciencia de que debe ser decidido. El pensamiento, orientado hacia el origen, trata de aclarar la *libertad.*

d) Pero lo que debe ser decidido, que no se puede fundamentar por ningún saber del mundo, ha de ser captado en su medio. El ser empírico del mundo queda penetrado por la aclaración de la «existencia», pero no de suerte que entonces fuera sabido lo que importa, sino de modo que se perciban las posibilidades por virtud de las cuales pueda ser captada la verdad, la cual existe, porque yo llego a serla. El *yo mismo* y la mismidad, que sólo en la *comunicación* existen, no podrán ser aprehendidos más que en los pensamientos fundamentales para toda aclaración de la «existencia».

METODOS DE LA ACLARACION DE LA EXISTENCIA

El desasimiento de la posible «existencia» del mero ser empírico del mundo, su insatisfacción en el mundo como tal, la conciencia de haber quebrantado su realidad al decidir, todo esto no hace más que hacernos conscientes de haber llegado a un *límite* del saber, pero al principio deja al pensamiento ante un espacio en el cual nada puede verse. Los recursos y *medios del pensamiento* para la aclaración de la «existencia» tienen que tener un *carácter específico*, puesto que la «existencia» no es un objeto en el mundo ni tampoco un objeto ideal válido.

El pensamiento que aclara la existencia se orienta hacia la *realidad* del «existir», el cual, en su situación «histórica», es un trascender a sí mismo. El *pensamiento* esclarecedor, empero, necesita como medio un pensar objetivo, por virtud del cual trasciende a aquel trascender originario de la «existencia» misma. En la aclaración de la «existencia» el pensamiento filosófico como tal queda privado de su trascender y, por tanto, mal entendido cuando *sólo es pensado* en puras objetividades. Pero, cuando es pensado trascendiendo, entonces *realiza*, no la realidad existencial, pero sí la *posibilidad existencial.* El pensamiento es apropiado por una *primera transposición* cuando ha llegado a ser tal posibilidad. Pero el existir mismo existe sólo como realidad del hacer fáctico; la apropiación en la posibilidad puede realizar en acción interior su *segunda transposición*; pero, no obstante, queda por diferenciar lo que no hace más que darme alas de aquello en lo cual yo realmente *llego a ser. Filosofando* no hacemos más que volvernos hacia la «existencia»; no somos todavía nuestro ser, sino que *pensamos* nuestro ser. Por tanto, cuando yo en estos pensamientos me concibo como uno que piensa su posibilidad, ya me apropio ciertamente los pensamientos en una manera intransferible, y, sin tal apropiación, los pensamientos esclarecedores de la «existencia», como pensados únicamente en general, no tendrían sentido; más aún, serían incomprensibles. Pero esta primera apropiación exige, ante todo, lo *propio y auténtico*, que por su virtud sólo se hace sensible, pero todavía no ha llegado a ser real.

Las aserciones sobre el ser en el filosofar esclarecedor de la «existencia» se refieren, pues, a la libertad. Enuncian en el pensamiento trascendente lo que puede ser por virtud de ella. Su

criterio de verdad ya no es una medida objetiva, según la cual lo enunciado es falso o verdadero; ni un fenómeno dado que es pensado acertada o defectuosamente, sino la voluntad misma que afirma o rechaza. Yo, como libertad, experimento por mí mismo aquello que no sólo soy, sino que puedo ser, y lo que quiero ser, pero que sólo puedo querer en la claridad de la conciencia. El filosofar ya es en el punto decisivo, como aclaración, *exteriorización de la voluntad* de la libertad.

La forma de toda aserción está vinculada a contenidos objetivos, y de ese modo a un sentido *general*. Pero si en la aserción se intenta aclarar la «existencia», entonces su sentido, que rebasa la generalidad de aquel sentido, ya no puede entenderse como general. Así, pues, el pensamiento esclarecedor de la «existencia» y su lenguaje poseen validez general, y al mismo tiempo ha de ser realizado personalmente, incluso individual y singularmente. Lo general, como puramente general, queda, por así decir, en este caso huero y con un sentido engañoso. Por el contrario, la «existencia» no tiene realidad sin el lenguaje; es decir, sin alguna expresión de lo general, por el hecho de que le falta la certidumbre de sí misma.

La aclaración de la «existencia» examina la relación de la «existencia» con lo general en que se manifiesta. Derivada de aquello que aclara, y creándolo al mismo tiempo por virtud de la posibilidad de comprenderse a sí misma, trata de captar en pensamientos generales lo que en sí no puede ser, en absoluto, general. Con sus pensamientos no piensa, precisamente, lo general, sino que, por su virtud, trasciende a la «existencia», la cual sólo soy yo mismo, y el otro, que en comunicación conmigo es, como yo mismo, libertad y no objeto, pues la «existencia» debe estar presente como posibilidad si los pensamientos generales han de tener un sentido trascendente como aclaración de la «existencia». Estos pensamientos están moviéndose dentro de lo general, en el *límite de lo general*. La energía filosófica que en ellos se manifiesta no sólo se esfuerza por conseguir la claridad lógica, que es sólo condición, pero que por sí sola engaña, sino que trata de lograr tal ordenación de las cuestiones, pensamientos e intuiciones que por su virtud se encienda, en quien vuelva a pensarlos, la chispa del ser-sí-mismo, la cual es imposible procurar directamente, puesto que cada cual es él mismo por sí o no es en absoluto.

La posible «existencia», que de este modo se aprehende a sí

misma en el pensamiento, tiene por válido lo que hay de general en su pensar, porque está henchido por ella; pero sabe al mismo tiempo que lo absolutamente general, que es cognoscible idénticamente para todo el mundo, tiene un carácter distinto de inteligibilidad. En la enunciación de lo general, que es la forma del pensamiento esclarecedor de la «existencia», la posible «existencia» se dirige a sí misma y al otro para volver a sí misma en ambos. Se dirige a *otro*, no a *todos*, como el conocimiento científico. No todos, como si fueran sustituíbles arbitrariamente, pueden asentir a ella, sino tan sólo el individuo, en tanto que ve como posibilidad lo que en él mismo, no siendo expresable directamente en lo general, sin embargo, como lado complementario, pertenece a lo general. Pues el pensamiento esclarecedor de la existencia tiene dos facetas, de las cuales una, de por sí, es falsa (lo meramente general), y la otra es, de por sí, imposible (la «existencia» indecible); pero como conjunto encuentran en la expresión una afortunada reunión y coincidencia que ya no puede ser producida metódicamente. Este pensamiento es, ciertamente, metódico, en cuanto se le puede comprobar como verdad y exponer como conjunto conexo, pero sus formulaciones son los pasos unificantes de la posible «existencia» que impulsa a la comunicación. Es un pensamiento en el cual deben, por así decir, *batir dos alas*, y que sólo cuando ambas alas baten realmente alcanza la posible «existencia» y el pensamiento de lo general. Si falla una, la aclaración que levantaba el vuelo cae pesadamente a tierra. En ella, como en el filosofar, del cual son las alas, se reúnen *lo general y yo mismo.*

Tratar de aclarar la «existencia» por la mera inteligencia es una tentativa inútil. Donde no hay un objeto ni nada general sobre lo que se trate le parece a la inteligencia no haber ya nada que pudiera ser conocido, sabido o dilucidado. Si debe ser a la vez un pensamiento y un no pensar este pensamiento que se cumple sin objeto, entonces se desea, en apariencia, lo imposible. Como, sin embargo, puede darse, hay que concebir metodológicamente las *tres funciones de lo general* en el pensamiento esclarecedor de la «existencia».

1. Conducir al límite.—*En el método negativo* se trata de objetos, para apartarse de ellos porque no son la «existencia»; se atraviesa un territorio objetivo, se avanza paso a paso hacia el límite, en el que ya no emerge ningún objeto, sino que sólo hay vacío, en tanto que no es llenado desde otro origen. Aquí surge

el requerimiento que llama a trascender. Cuando éste se produce por virtud del salto partiendo de lo general, éste es el segundo aletazo respecto al primero, en el cual, si se pensó el objeto, sólo fué para eliminarlo, porque no es lo que se piensa cuando se trata de aprehender la «existencia». La argumentación no puede imponer la verdad; ella pretende captar en la ruptura de la existencia empírica del mundo la posible «existencia» de un modo indeterminado.

2. La objetivación en lenguaje psicológico, lógico y metafísico.—Lo objetivo, en lo que necesariamente se ha de hablar aun cuando se piense la «existencia», no sólo es excluído, sino realizado como una objetivación, en la que se reconoce la «posible «existencia» sin llegar a ser idéntica con ella. Lo objetivo es, al mismo tiempo, más que objetivo, porque se ha convertido en un lado de la posibilidad existencial. La objetividad psicológica, lógica y metafísica se convierte, a título de general, en un ala de la aclaración filosófica de la «existencia».

En el pensamiento filosófico se expresa, por medio de la *comprensión psicológica*, lo que parece el motivo y el sentido de lo que se ha hecho real. La «existencia» misma es incomprensible. Se hace accesible en la comprensibilidad, por la cual ingresa en la esfera de lo general; pero ella misma es el *proceso* de comprenderse de manera que en el límite de lo comprensible se presenta originariamente de nuevo. Por tanto, la comprensibilidad es también una faceta de sí misma, en la cual *ella* vibra y resuena, y, sin embargo, algo que ha de seguirse de nuevo hasta su límite para no perderla a su vez. En lo comprensible, la «existencia» se aclara como incomprensibilidad, y sólo por virtud de un máximo de comprensibilidad se percata de su verdadera incomprensibilidad. En la comprensión psicológica de origen filosófico pueden bosquejarse posibilidades ulteriores que se combaten. Estas posibilidades se ofrecen como caminos entre los cuales hay que elegir. El bosquejo esclarece la «existencia» por virtud de la posibilidad de esta elección, en la cual, sin embargo, la posibilidad elegida todavía como pensada es lo general, cuya comprensión puede ser la expresión de una elección existencial, pero no la elección misma.

En las *determinaciones lógicas* se habla de la posible «existencia» mediante pensamientos abstractos, los cuales, empero, en lugar de aprehender un objeto, se neutralizan y anulan en el uso, y de este modo cobran una función esclarecedora. Parece consti-

tuirse un saber para realizarse precisamente en el claro no-saber de algo presente, sin embargo. Las determinaciones lógicas son lo general; el no-saber es posible «existencia» en el movimiento que realiza la determinación. Las argumentaciones no corren siguiendo una conexión lineal, a cuyo final está la verdad como un resultado. Mientras que el pensamiento en el argumentar vacío tendría que encallar, puede ser, como un argumentar henchido de sentido existencial, expresión de la aclaración de sí propia de la posible «existencia», por la forma de su fracaso. No puede pretender demostrar mediante razones, sino aspirar a convencer mediante requerimiento.

Un medio de anulación, que al mismo tiempo comporta una actualización, es el círculo objetivo en el cual lo que se ha enunciado objetivamente pierde su fundamento y desaparece, mientras que persiste precisamente aquello de que se trata. Cuando digo, por ejemplo, que yo como «existencia» sólo soy por virtud de otra «existencia», así como la otra lo es por mí; que, por tanto, la «existencia» como tal no existe sino por virtud de la comunicación, y en la comunicación, el sentido de tal lenguaje no ha de considerarse como verdad válida objetivamente, sino que el ser-uno-por virtud-del-otro del yo y del otro en la comunicación sólo puede valer, pensando objetivamente, como círculo. Sin duda, cuando los miembros polares son pensados erróneamente como existentes por sí en acción recíproca, entonces son posibles afirmaciones sobre procesos, pensables objetivamente, del intercambio entre ellos y el influjo del ser-el uno-por-el otro se referiría sólo a la existencia empírica psicológica, y como tal, investigable; en ella, el yo y el otro son dos cosas que se modifican por su mutua acción. Pero el ser «existente» del yo nunca es de antemano en tal aislamiento él mismo, sino sólo con el otro; la comunicación o la disposición a la comunicación es el momento en que el «yo mismo» nace a la manifestación. Así, pues, si desaparece el supuesto de que los dos entes son «existentes» (y no sólo existencias empíricas), entonces el pensamiento de su ser-el uno-por-el otro pierde su sentido como simple pensamiento objetivo, puesto que de nada, ni aun por mutua acción, puede llegar nada a la «existencia». El establecimiento de tal círculo es, sin embargo, una tentativa de explicar el ser de la «existencia» en la comunicación, a diferencia de la cognoscibilidad de la existencia empírica vital en su acción recíproca. El ser, nacido de la comu-

nicación, ciertamente nada para el saber objetivo, debe, sin embargo, ser expresable indirectamente en las determinaciones del ser-el uno-por-el otro, en las cuales se trasciende a él. El intento pone ante los ojos lo que como algo fracasado en sí objetivamente aclara la certidumbre del ser-sí-mismo, conseguida mediante la comunicación.

Otra manera de captar la «existencia» mediante categorías generales es la *contradicción lógica* de las aserciones, en las cuales, sin embargo, la realidad se hace presente. Una tensión entre dos conceptos que se contradicen, que precisamente como pareja de conceptos sólo en su totalidad presta una posible expresión para la «existencia», cumple con ello su adecuada función expresiva, porque hace imposible para la inteligencia una fijación objetiva y una definición de la «existencia».

Parejas de conceptos que están en contraposición, sin embargo, siempre conexionada existencialmente, son, por ejemplo, *temporalidad* y *eternidad* en la conciencia «histórica», de los cuales sólo la temporalidad es una realidad objetiva; el aspecto temporal objetivo, tomado por sí solo, está, por así decir, desprovisto de su alma, y la eternidad por sí no es nada. *Soledad y comunicación*; pero ambos, si se les toma objetivamente, no son lo que pueden ser existencialmente; objetivamente, la comunicación sólo es la relación comprensiva entre sujetos intercambiables, sustituíbles, y la soledad no es, objetivamente, más que el aislamiento del individuo atomizado; objetivamente, existe la una o la otra; pero, existencialmente, existen las dos a la vez como una sola. *Libertad y dependencia*, de las cuales sólo la dependencia es esencialmente objetiva; la libertad es objetiva y formal cuando se la piensa como albedrío, pero la verdadera libertad, que no es una realidad objetiva que se presente en el mundo, es la unión de libertad y dependencia.

Si, además, el pensamiento del *yo* le deshace a éste como objeto inmediato, porque afirma que el ser de esta inmediatez se da en la doble relación del yo consigo mismo, entonces afirma como realidad de un ser algo que lógicamente es imposible, a saber: que el yo es uno, que es dos, y dos que son uno. Pero cuando sobre esta duplicación, que pertenece a la «conciencia en general», trasciendo al yo, como posible «existencia», mediante la autorreflexión, entonces se produce el abismo del círculo dialéctico en la contradicción de las aserciones sobre aquello que yo

soy. Yo sólo me puedo pensar, en tanto me concibo como uno y en tanto me concibo como dos seres, y muchos que se combaten, se espían unos a otros, se hablan entre sí en infinitas formas; yo soy el ser que en cada una de sus formas, y aun en la respectiva opuesta, existe en una y en otra, es uno y no es uno.

Los *objetos metafísicos,* como objetividad en absoluta objetivación, los cuales sólo son el tema de la metafísica, pueden ser a su vez concebidos metódicamente tan sólo *partiendo* de la aclaración de la «existencia». Pero pueden *en* ella ser ya *anticipados* (cuando se habla de formas míticas, de lo uno, de la trascendencia) para captar con ellos retrospectivamente posibilidades para la aclaración de la conciencia existencial.

3. El pensamiento de una generalidad específica para la aclaración de la «existencia».—El lenguaje psicológico, lógico, metafísico, implica siempre también la posibilidad de descarriarse. Los conceptos generales utilizados en él pueden, a fuer de tales, quedar desligados, y entonces no se consigue la aclaración de la «existencia». O bien la «existencia» puede vibrar y resonar en lo general como en un Otro en lo cual se aparece, pero también puede desfallecer —entonces, lo general continúa *con* el pensamiento filosófico como general.

Pero hay una última y verdadera forma del lenguaje que aclara la «existencia» mediante una clase de *generalidad que no se puede dar en modo alguno* en el saber de la *orientación intramundana.* Las categorías de este saber son impotentes para determinar nuevos objetos; por tanto, son meros *signos.* Esta otra generalidad no consiste en absoluto en conceptos generales desligados. No hay, por ejemplo, «existencia» ni ser-sí-mismo, ni libertad, ni comunicación existencial, «historicidad», acciones incondicionadas, conciencia absoluta. Desnaturalizadas al hacerlas objeto del saber de la existencia empírica humana, las palabras dicen algo completamente distinto que sólo por confusión se designa con los signos existenciales. Por virtud de los signos expresa la aclaración de la «existencia» lo que para la posible «existencia» es el verdadero ser, no afirmando que éste existe objetivamente, sino como lo que yo no puedo captar, sin al mismo tiempo *quererlo* verdaderamente, puesto que yo lo soy como posibilidad. Así, pues, en los signos, como signos generales, se capta la libertad como la actividad de aquel ser cuyo ser depende de él mismo.

Cierto es que los signos específicos, en la aclaración de la «exis-

tencia», se derivan, como palabras, extrínsecamente de los objetos de la orientación intramundana —a menudo distinguidos expresamente por medio del adjetivo «existencial»—, pero para ser en definitiva no categorías que forman objetos, sino signos para los pensamientos que llaman y requieren a las posibilidades existenciales. Como signos tienen su faceta *de generalidad,* que, como tal, ya no es ser en el mundo, sino que ya es existencial. Para pensarlos propiamente es menester que los enunciados tengan eco en la «existencia», pues sin ello los signos no sólo son hueros, sino que son nada.

Cierto es también que la aclaración de la existencia habla del sí-mismo como de algo general cuyas estructuras muestra, pero únicamente puede querer referirse a mí mismo, al yo insustituíble que yo soy: yo no soy el Yo, sino yo mismo. Yo busco ciertamente *el* yo, pero para encontrarme *a mí mismo* gracias al yo. Cuando pregunto por mí mismo entonces experimento de un modo originario que yo no puedo *hablar* de mí mismo en absoluto como el incomparable. El «yo» también es el signo por virtud del cual yo capto aquello que como mí mismo y el «yo» pienso unificándolos. La aclaración de la «existencia» habla también de los diferentes «mismos» como «existencias», pero no puede pensarlo así, puesto que no hay muchos en el sentido de ejemplares de algo general. Habla de comunicación y piensa mi comunicación; de manera correspondiente piensa mi libertad, mi conciencia «histórica», mis situaciones límites, y, sin embargo, de todo esto sólo puede hablar en sentido general.

El aspecto de lo general, que siempre está presente también existencialmente, se convierte, por tanto, en un *lenguaje* en el que vibra y resuena lo que es posibilidad existencial, cuando se trata de filosofar en la aclaración trascendente de la «existencia». La «existencia» es aquello que yo sólo puedo ser, no ver o saber, pero que, sin embargo, sólo existe en el medio general del saber esclarecedor. Pero si lo general en sí tiende a ser todo, entonces la «existencia», como «existencia» individual, se retira de ello. Así, pues, la aclaración de la «existencia» puede siempre traducirse a lo general, pero sin tener, a su vez, una validez general; puede ser comprensible generalmente, pero sólo para la posible «existencia».

En el pensamiento de la «existencia», mediante signos, se construye un *esquema formal de la «existencia».* Este esquema no se

relaciona con la «existencia» como un esquema de un grupo de objetos con estos objetos, sino en una forma completamente inadecuada. Como quiera que una «existencia» no se puede subsumir en un concepto general, el esquema sólo puede servir como guía e indicación para poder hablar en común de una «existencia» como existencia individual; sólo por esto tiene sentido. Pero por el hecho de que no se refiere a una existencia individual real, ni tampoco al concepto de especie de una existencia empírica «existente» que signifique «existencia», tiene que referirse al esquema formal de una «existencia». Unicamente le está permitido intentar caminos de la aclaración, por los cuales la «existencia» real, en la medida en que ella acompaña, puede hacerse consciente en cada caso a sí misma. Sólo partiendo de la posible «existencia» y, por eso, de una forma única e incomparable, puede cumplirse la verdadera ejecución de los pensamientos de una aclaración de la «existencia». Sin embargo, en tanto se habla en general, estos esquemas y sus elementos, análogos a los conceptos de objetos, son inevitables. La lengua posee muchas palabras de tal clase que ni significan objetos ni son definibles, o que, cuando lo son, no conservan, como definidos, su verdadero contenido (como libertad, elección, decisión, resolución, confirmación, fidelidad, destino). También el lenguaje permite el filosofar como aclaración de la «existencia» que ésta *como* lenguaje ya ha realizado.

Al hacer de lo específicamente general signos esclarecedores de la «existencia» contraponemos la manifestación temporal de la posible *«existencia»* a la *existencia empírica* temporal como objetividad de validez general, o, dicho de otra manera, los *conceptos de la «existencia»* a las *categorías* kantianas.

Tanto la realidad objetiva del mundo como la realidad existencial se manifiestan en el tiempo. Kant ha aplicado sus categorías, para la determinación de la realidad objetiva, al material sensible de la percepción, por el intermedio del tiempo, en los que ha llamado «esquemas». Es posible contraponer estos esquemas kantianos de la realidad objetiva a los esquemas, completamente heterogéneos, de la realidad existencial, porque ambos necesitan el tiempo como medio, formando un paralelo, en principio contrastante, de especie peculiar y significativa, que puede enunciarse en breves fórmulas [1].

[1] Véase ante todo el texto de Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, segunda edición, págs. 176 a 185.

La realidad objetiva está sometida a *reglas* y es cognoscible bajo ellas; la realidad existencial es, sin género alguno de reglas, absolutamente «histórica». —Las reglas de la realidad son *leyes causales*; lo que acontece tiene causa y efecto en el tiempo; por el contrario, la realidad existencial se manifiesta por sí misma desde su propio origen en el tiempo, es decir, es *libre*. —La sustancia es *lo que permanece* en el tiempo, lo que persiste sin aumento ni disminución; la «existencia» es desvanecimiento y surgir continuos en la manifestación temporal; a la duración objetiva corresponde, en un contraste paralelo, la *confirmación* en el tiempo. —A la *causalidad recíproca* de las sustancias (acción mutua o comunidad) se contrapone la *comunicación* de las «existencias». —La realidad objetiva es lo que corresponde, en general, a una *sensación de los sentidos*; pero la realidad existencial es la *incondicionalidad en el instante de la decisión*; la *realidad empírica* está frente al *contenido* de la decisión. —Frente a la *magnitud* determinada objetivamente en relación cuantitativa está algo que se llama nivel o *rango* de la «existencia» que no se puede determinar objetivamente. —Con la *posibilidad objetiva* como concordancia de las ideas y nociones con las condiciones del tiempo contrasta *la posibilidad de la elección como indecisión del futuro que es mi propia «existencia»*. La necesidad (existencia empírica de un objeto *en todo tiempo*) está frente al *henchido tiempo del momento* (en vez del tiempo sin fin). —Al tiempo en general (en Kant como forma de la permanencia, cuyo correlato es la sustancia) se opone este tiempo henchido como presente eterno. Aquél es algo objetivo, mensurable, algo real experimentable; éste es la profundidad de la «existencia» por la libertad en su origen. Aquél existe valederamente para todo el mundo; pero aquí el tiempo, manifestándose como elección y decisión, se convierte en el tiempo de cada caso. La «existencia» tiene *su tiempo, no tiempo en absoluto*. Este existe para la «conciencia en general»; aquél sólo para la «existencia» en su conciencia «histórica». —Objetivamente, no puede originarse *nada nuevo* como sustancia (pues la unidad de la experiencia quedaría suprimida y la experiencia misma sería imposible). En cambio, existencialmente, no hay objetividad en concepto de consistencia definitiva, sino que hay *saltos y renacimientos* de la «existencia» en su manifestación.

El propio Kant recusa expresamente muchos de los signos existenciales, al examinarlos con sus categorías objetivas, cuando,

por ejemplo, fundamenta por qué en el mundo no hay ningún salto (en el tiempo) y ningún vacío (en el espacio), por qué no hay azar; es decir, ninguna contingencia ciega del acontecer, ni destino; es decir, ninguna necesidad que no sea comprensible como necesaria conforme a leyes. En efecto, nada de esto hay en el mundo en un sentido objetivo y como materia del conocimiento. Pero, cuando se intenta una explicación de la «existencia», todas estas palabras se invierten. No hay dos mundos, uno junto a otro; sólo hay un mundo. En una dimensión completamente distinta, sólo en un paralelismo aparente (paralelo sólo a causa de que, para la expresión, las categorías y los conceptos objetivos son inevitables como instrumentos) y explicable en otro sentido y otra forma que la que exige el conocimiento de objetos, se aclara la «existencia» para nosotros, sin llegar a ser conocida.

EQUIVOCIDAD DE LA MANIFESTACION DE LA EXISTENCIA Y MALA INTELIGENCIA DE LOS ENUNCIADOS ESCLARECEDORES DE LA «EXISTENCIA»

Por el hecho de que la «existencia», al manifestarse, se hace objetiva, es *objetividad*, en tanto que en ésta se expresa la posible «existencia», pero objetividad *equívoca* en comparación con la univocidad de las cosas cognoscibles. Por el hecho de que el hablar de la existencia tiene que captar un aspecto general que hay en ella, todo *enunciado* que trate de aclarar la «existencia» está, por esencia, *expuesto a ser mal entendido*.

La «existencia» *no pretende validez general*. Es ser incondicionado, no transmisible. Lo que es no puede serlo también Otro. En las objetivaciones, que se expresan como si tuvieran validez general, sean aserciones sobre el ser o exigencias y valoraciones, hay para el que las pronuncia incondicionalidad y requerimiento a otras posibles «existencias», pero no un saber fundamentable para todo el que existe empíricamente. Por el contrario, la objetivación y, por tanto, la generalización de la «existencia» es equívoca; nunca es la misma, sino que o bien es manifestación de la «existencia», y entonces *única*, irrepetible, juntamente con su fundamento como su aspecto en el medio general, o bien se hace unívocamente valedera para todos en general, y entonces cesa de ser, en su identidad consigo misma, expresión de la «existencia». Donde la «existencia» se expresa en la forma de lo general como apa-

reciéndose en el mundo, lo general, desligado, deja de ser lo que era en su raíz, es decir, lo que era en la «existencia» fáctica emanada del presente «histórico». Nosotros, como entes de inteligencia, estamos impulsados con nuestra «conciencia en general» incesantemente hacia lo general; incluso lo que hacemos y decimos sólo está justificado cuando puede llegar a ser general; sólo con ello ingresamos en el mundo y somos para el mundo. Pero penetrando y rebasando todo esto, somos todavía nosotros mismos para otro que también lo es y en relación con la trascendencia, y somos propiamente allí donde lo general queda rebajado a la condición de simple medio. La posible «existencia» se transmite en el mundo en una forma general que puede desligarse de ella, pero la «existencia» ni es general ni tiene validez general.

Puesto que yo, al tratar de esclarecer la existencia tengo que hablar forzosamente en objetividades, todo aquello que es pensado desde el punto de vista filosófico existencial, puede ser *mal comprendido* tomándolo como psicología, lógica, metafísica objetiva.

La consecuencia es que los contrarios más extremos llegan a confundirse:

a) La ciega impulsividad del momento, que se expresa en el afecto y en el capricho del «quiero ser así», la impenetrable fuerza vital de la mera vida y de la embriaguez de la vida (sin constancia ni forma, sin efecto plasmador sobre el resto de la existencia empírica), se contraponen a lo irracional, asimismo objetivo, el cual, partiendo del origen de la libertad, se construye su realidad, está ligado en sí y no olvida nada; lo que objetivamente parece capricho se engrana entonces en la consecuencia, no lógica pero sí existencial, de una vida que conoce la conciencia de la eterna certidumbre en contraposición con la embriaguez pasajera que siente en la aparente certidumbre de la satisfacción momentánea.

b) Cuando alguien dice de otro que habla siempre de sí mismo, aun cuando explique el problema más objetivo, esto puede significar dos cosas: el reproche de que no se desprende del interés egocéntrico de la individualidad empírica o bien la aprobación más íntima por el hecho de que habla sinceramente y comprometiéndose; es decir, desde su «existencia». Que alguien se dé infinita importancia puede significar la fatua cerrazón en la individualidad empírica o aquello que importa decisivamente: la preocupación por el verdadero sí-mismo.

c) En la vida de la ciencia parece, objetivamente, confundirse

el interés subjetivo de un investigador en un determinado resultado, emanado de motivos extraños, y el amor entusiasta como fundamento de la investigación. Ambos se oponen al rendimiento impersonal, el cual vacío de sustancia sólo casualmente es útil para otro. La positividad de las ideas, que sirviendo a una «existencia», impera en la investigación, puede confundirse con la pseudo-positividad, la cual trata de buscarse, mediante infinitas argumentaciones, justificaciones y resultados firmes y valederos.

d) La «existencia» tiene un punto absolutamente independiente en que descansa sobre sí misma (desde el cual entra necesariamente en comunicación). Semejante desde el punto de vista objetivo y engañosamente confundible con él es el encapsularse ante el otro para asegurar la mera individualidad y sensibilidad empírica que ya hace imposible una sincera comunicación.

e) El carácter «histórico» de la «existencia» individual manifiesta su ser en su peculiaridad objetiva; la peculiaridad objetivamente indiferente, cuando se la toma como diversidad bella, pero infinita, es objeto de atractivo, de curiosidad y de goce. La «existencia» absolutamente «histórica» se concreta y contrae en la manifestación de una peculiaridad; pero la sinfinitud de lo peculiar es dispersión caótica.

Estas confusiones son ejemplos de la completa equivocidad de la «existencia» en su manifestación y de los asertos sobre ella. Esta ambigüedad no se puede suprimir por ningún saber, pero sí por la posible «existencia» responsable de sí misma. De aquí que el engaño, aunque no pueda ser comprendido ni evitado por el mero intelecto, lleva en sí la responsabilidad de la culpa. La *conciencia crítica* de la posible «existencia» está, por así decir, entre dos mundos que para la mera inteligencia parecen ser uno: la manifestación de lo inane y la manifestación de la «existencia».

La vida de esta conciencia crítica consiste en tener separadas estas dos fuerzas, cuya mezcla lo convierte todo en apariencia e ilusión engañosa; pero la separación ha de ser trazada constantemente de nuevo. La existencia empírica como tal está condicionada por las meras fuerzas empíricas; las existenciales únicamente suben a la conciencia y cobran realidad rechazando y penetrando; el proceso de separación, en el momento de completa claridad, nunca tiene, en general, término.

El hecho de que sean buscados especialmente *enunciados esclarecedores de la «existencia»* a manera de un saber sobre una cosa

consistente, cuya supuesta existencia empírica pudiera consolar y tranquilizar, dimana de la *voluntad anticxistencial* que aspira a la *seguridad objetiva.* La posición fundamental de todo filosofar está determinada por esto: si yo quiero sosiego y seguridad sin «existencia» en el saber de algo que también, sin «existencia», es de tal o cual suerte y existe; o, por el contrario, si yo, por virtud de la conciencia de la posible «existencia», veo en este querer una traición a la «existencia». En la certidumbre de que no existe el verdadero ser, tengo que trascender, en la intranquilidad y el peligro de mi «existir», sobre todo lo meramente existente, con la conciencia originaria de que lo que importa es mi yo-mismo, y, por tanto, tengo que relativizar todo ser existente en función de mi yo-mismo.

El hecho de que los enunciados esclarecedores de la «existencia» puedan ser fijados y malentendidos en el sentido de que son saber del ser nos permite comprender también su mal uso en las argumentaciones. Lo que en las explicaciones filosóficas de la «existencia» tiene un sentido transitorio y nunca objetivo, se utiliza equivocadamente como giros para la justificación. Se quisiera encontrar criterios que permitiesen diferenciar objetivamente en cada caso particular lo existencial de lo que no lo es, lo auténtico y legítimo de lo descarriado. Esto es imposible en principio. Toda fundamentación y reprobación, toda prueba y fijación con medios racionales, mediante las categorías, acontece en el mundo y no atañen en modo alguno a la «existencia». En la aclaración de la «existencia» ya no se da la relación de lo que es generalmente válido con lo singular a que se aplica. En la posible «existencia», toda prueba solamente existe por virtud de la propia conciencia en su comunicación, mientras que la fundamentación y refutación sólo como medio y expresión pueden tener sentido referidas a ellas.

Si se produce la confusión de los enunciados aclaradores de la «existencia» con el aparente saber de la «existencia» concreta en la propia existencia empírica, la infalible conciencia avisa y los distingue y separa. Si la confusión ocurre frente al otro, entonces la confusión se deshace en la comunicación, en la cual la argumentación no significa un juicio sobre un ser ni se sigue ninguna impugnación o justificación, las cuales solamente se dirigen de inteligencia a inteligencia, de «conciencia en general» a «conciencia en general». Pues la «conciencia en general» sólo se interesa por la filosofía en cuanto que ésta pone límites impositivos, no en cuanto

que busca estos límites para trascender sobre ellos. Pero la filosofía no existe como verdad válida para todo el mundo, sino en la comunicación para volverse a encontrar en lo auténtico partiendo de las confusiones de las posibilidades.

Aun cuando la ambigüedad de todo lo objetivo quede aclarada en función de la «existencia» y aunque haya quedado resuelta en la conciencia de las «existencias» determinadas «históricamente», esto no significa que se recusen las fundamentaciones objetivas. Estas siguen siendo, por el contrario, el medio sin el cual los meros sentimientos problemáticos ya pretenderían carácter de verdad. Sólo por virtud del pensamiento tiene la conciencia que llegar a estar en la situación en la cual puede dejar decidir a su sensibilidad afectiva.

Por el hecho de que ninguna aserción esclarecedora de la «existencia» puede conducir al saber subsumiendo el individuo bajo un conocimiento general, incluso la proposición *yo soy una «existencia»* carece de sentido. Esta aserción es imposible, pues el ser de la «existencia» no es una categoría objetiva. Yo puedo hablar de la posible «existencia» en la medida que otro me escucha; entonces la «existencia» de ambos es una para otra, pero este «ser el uno para el otro» no es para ella un saber. La «existencia» como convicción, creencia, conciencia absoluta, no puede ser conocida objetivamente.

La aserción «yo existo», que en la comunicación es realizable como expresión evanescente, si alberga la pretensión de tener un sentido en el mundo, en las exigencias, justificaciones y razones, es presuntuosa y al tiempo sin sentido. Yo tengo pretensiones en el mundo de las objetividades y de las cosas expresables por medio de objetividades, es decir, realizaciones, propiedades, aptitudes, derechos, tareas propuestas; y yo tengo, en la lucha por mi existencia empírica, valor por virtud de la fuerza y el poder. Pero cuando estoy en comunicación existencial cesan la pretensión y la validez. Mas si, por un movimiento inverso, dijese: cuando no pretendo nada, entonces existo, esto no sería un error menor. Pues en la ambigüedad de la «existencia» que se manifiesta, mi conducta puede ser tanto la debilidad de la impotencia o una artimaña puesta por delante para, utilizando los modos de decir de la filosofía existencial, hacer nuevas pretensiones simulando la falta de pretensiones.

Así, pues, todo cuanto la aclaración de la «existencia» enuncia para una «conciencia en general» no tiene más que un carácter negativo emanado de la insatisfacción en las objetividades conquistadas, cuando éstas tienen pretensiones de ser todo; de esta manera se imponen límites. Todo paso positivo más allá de los límites para penetrar en la «existencia» no puede tener en su expresión ni validez ni pretensión, sino que significa interrogación y aclaración por la vía de la participación indirecta.

PRIMERA SECCION

YO MISMO EN LA COMUNICACION Y EN LA HISTORICIDAD

CAPITULO SEGUNDO

YO MISMO

En el estado natural de despreocupación no pregunto por mí; yo realizo las finalidades más próximas y pienso en mis tareas. Es cierto que digo «yo», pero no me preocupa en qué sentido soy yo.

Después advierto que puedo preguntar. Yo quisiera saber *lo que* yo soy, y pienso al *hombre* como una especie del ser a la cual yo también pertenezco —o pregunto *quién* soy yo—, y con ello pregunto lo que quiero decir cuando digo: yo mismo.

Yo no me planteo ambas cuestiones por azar como si sólo me interesase por ellas como por las innumerables cosas del mundo que ya se me han presentado y se me presentarán todavía. Con estas preguntas yo no soy solamente curioso, sino que *participo auténticamente*. Yo despierto de la despreocupación.

Despreocupado era cuando niño, pero no por eso en equilibrio conmigo mismo. En el letargo de la conciencia de mí mismo era incapaz de encontrarme; por tanto, era caprichoso. Era confusión; por eso no yo, sino los padres, me ponían en orden. Yo vivía en la ingenua conciencia de la existencia empírica, todavía sin un yo decidido, pero, sin embargo, como yo posible; todavía sin reflexión, pero ya como un ser que dice «yo»; incluso en angustia y momentánea perplejidad, pero sin desesperación; movido por mis emociones me olvidaba de estar en disposición hacia los otros.

Yo *desperté* después, no por virtud de un mero pensamiento, sino a causa de una conmoción en la situación, por virtud de la cual fuí herido en la raíz y sentí la exigencia de que algo decisivo dependía de mí.

Yo puedo tener ya un amplio conocimiento del mundo y una habilidad práctica; puede ocurrir que el verdadero despertar falte

por completo o que se vuelva a anular rápidamente. Puesto ante la pregunta de qué soy yo pienso entonces qué es lo más evidente del mundo. Esta respuesta puede significar una ingenua sorpresa o una evasiva; no se quiere reflexionar sobre nada. Pero puede tener también el sentido esencial de que aquí se trata de algo que, cuando lo comprendo, únicamente lo comprendo por mí mismo, no mediante otro.

Pero si quiero responder lo que esto, tan evidente por sí mismo, es, entonces me quedo sorprendido, porque me doy cuenta de que *no lo sé*. Carente aún de expresión para el ser de mí mismo busco los medios de ponérmelo en claro.

Entonces me vuelvo a la *percatación originaria de mí mismo*, que realicé previamente a toda reflexión, no como conciencia de algo, sino que aparentemente me llenaba como presencia real. En ello me parece estar toda la sustancia; me basta alargar la mano para hacerme consciente de lo que como yo mismo me anima de hecho. Pero si quiero izar el tesoro desaparece inmediatamente. He abandonado la oscuridad de mi origen al preguntar por él: la luz que en ella brilla como destello de la percatación de mí mismo se apaga tan pronto pretendo ver con ella lo que es. Me doy cuenta de que no sólo he abandonado la oscuridad, sino el origen mismo, acaso no real y definitivamente, pero sí como conciencia, con la posibilidad de aprehenderlo o perderlo. Esto justamente, el que yo *tenga que preguntar* por mí, me muestra que yo estoy separado del origen. Yo no soy evidente para mí mismo, ni tampoco me encuentro a mí mismo mediante un retorno a lo que supongo perdido, sino que siento el deber de aprehenderme a mí mismo siguiendo hacia adelante.

YO EN LOS LIMITES DE LO PENSABLE

1. Yo en general.—Así, al llegar a la claridad negativa, me vuelvo hacia mí mismo como conciencia: quiero captarme como «yo en general».

Yo es el ser que *se capta a sí mismo*. El yo se hace consciente de sí mismo dirigiéndose intencionalmente a sí, como uno que al mismo tiempo es dos, los cuales, aun diferenciándose, siguen siendo, sin embargo, uno. Yo es sujeto que se hace objeto para sí mismo. Como objeto es un *dato para sí mismo*, pero no como las

cosas en el mundo, que son lo extraño y lo otro, sino de una manera única y peculiar, la cual *anula* de nuevo el dato cómo ser-yo. El yo sigue siendo sí mismo en la escisión de sujeto y objeto, pero no radicalmente, como ocurre en su separación respecto a las cosas del mundo, ni tampoco en la supresión de esta escisión, que sólo existiría como unidad mística. Es consciente de sí mismo sin salirse de sí mismo.

El yo sólo se capta a sí mismo como el «yo pienso», que constituye el núcleo de toda conciencia del yo, en cuanto que todo lo demás puede cambiar; pero el «yo pienso» tiene que perdurar. En el «yo pienso», el yo se capta como lo idéntico consigo mismo, como lo uno en el momento presente y como lo uno a través de la sucesión del tiempo recordado o pensado como futuro.

Pero el yo sólo *se capta en relación* con lo otro que no es yo: el mundo en el cual está. Frente a este mundo, en cuanto que en él son percibidas y pensadas las cosas por el yo, éste es el sujeto para quien todo lo demás son objetos. Como tal es un sujeto en general, reemplazable por cualquier otro sujeto, la conciencia en absoluto, la inteligencia como el punto al cual se refiere todo lo cognoscible, y que aun considerado solamente como un simple punto ya no es a su vez objeto, para el cual, por el contrario, todo ser-yo concreto es objeto. Este formal sujeto en general está presente como lo general trascendente dondequiera que el ser existe como conciencia.

Como el «yo pienso», el yo está cierto, en el momento de pensar, de su *existencia empírica en su mundo*. No sabe *lo que* es, pero sí *que* es en el tiempo para él presente.

Yo soy, en efecto, entonces tal «yo en general». Yo no dudo de ser idéntico en ello con todos los demás «yo». Pero yo no soy solamente «yo en general», sino que *soy yo mismo*. Yo reconozco en la estructura del «yo en general» las condiciones de mi existencia empírica como formas en las cuales yo existo, cuando me manifiesto, pero no me reconozco ya en estas formas como mí mismo. Yo soy el «yo pienso»; pero, sin embargo, no lo soy yo mismo porque yo lo soy sólo como general. Ciertamente yo soy en ello idéntico a mí mismo, pero esta identidad no es más que la *forma* vacía del mero «Yo soy yo». En ello me pongo como un sujeto puntiforme, vaciado de mí mismo; esa forma expresa sin contenido tan sólo la conciencia de mí como el ser que es uno en la duplicación.

La incomparabilidad del ser-yo, confrontada con el sentido de la objetividad, se refleja en el lenguaje. «Yo» es un pronombre y una forma lingüística en la cual intenta expresarse la unicidad del ser que no es objeto, sino que dice «yo». En cambio, «*el* yo» del que venimos hablando es una forma sustantivada, artificiosamente incorrecta que, introducida en el filosofar, hace posible imaginariamente un ser-objeto del yo. Es el resultado de la tendencia inevitable a convertir en objeto todo aquello de que hablamos, aunque no se convierta nunca adecuadamente en objeto.

2. Los aspectos del yo.—Como quiera que en la conciencia del yo como «conciencia en general» no me encuentro todavía, me vuelvo a la realización material de mi ser-yo en el sentido de *esta existencia empírica.* Yo advierto no sólo que soy consciente de mí mismo, sino que pregunto *como que* me soy consciente. Yo soy para mí mismo una vida henchida de contenido, inconfundible, en el espacio y el tiempo que se me presenta haciéndose objeto. En estas objetividades, que son aspectos de mí mismo, me hago consciente de mí, como en un espejo. Pero en ninguna me veo por entero, sino por partes: yo veo facetas de mi ser, me identifico parcialmente con ellas, pero sin llegar a ser en ellas total y absolutamente idéntico conmigo. Pues cualquiera que yo sea para mí en tales objetividades como hechos, persiste frente a ellas la conciencia de lo que, como posible, también hubiera podido llegar a ser. Puesto que estas objetividades son la manifestación ya realizada de mi posibilidad, tienen la significación de aspectos del yo, cuyas formas típicas se pueden caracterizar como esquemas del yo:

a) Cuando yo digo «yo», yo me pienso como el *cuerpo* que está presente en el espacio. Este cuerpo se mueve cuando yo lo muevo, o le mueve una fuerza, y entonces yo soy el que en todo caso tiene que experimentar estos movimientos. Del mismo modo que yo soy activo tan sólo por mediación del cuerpo, tengo que soportar lo que a él le afecta. Yo soy él o, con todo, uno con él. Yo me siento —en la forma en que soy consciente de mi vitalidad corporal— fuerte o débil, alegre o malhumorado, en actividad o en reposo, gozando o sufriendo.

Así ocurre en la existencia empírica despreocupada, en la cual soy sin conciencia explícita. Pero si me pregunto qué soy yo, y pienso expresamente en mí, la conciencia de mi cuerpo se convierte en objeto de mi cuidado. Yo me sé como una existencia empírica específica según mi peculiar figura corporal, su tamaño, fuerza y

modo de moverse, y me sé como fluctuante en todas las modificaciones qué experimenta mi cuerpo por virtud de las situaciones, la enfermedad, la edad. Así, pues, yo veo mi corporeidad, y al verla me parece separarme de ella, y sin embargo soy uno con ella. Pero este ser uno no es ser idéntico. Yo no soy mi cuerpo.

Si yo fuera mi corporeidad, entonces sería sorprendente el hecho de que, sin embargo, ninguna parte del cuerpo me pertenece esencialmente. Yo puedo perder un miembro, órganos aislados, incluso partes del cerebro; sin embargo, yo sigo siendo yo. Puede cambiar mi situación por esta razón; puedo estar, por defecto, en otras condiciones de vida, y, sin embargo, soy esencialmente el mismo. Unicamente cuando por la destrucción de mi cuerpo se extingue la conciencia o por virtud de alteraciones quedo tan perturbado que pierdo la orientación y la memoria, se me hace imposible la comunicación, y soy víctima de las ilusiones de los sentidos y de la demencia, yo no soy ya mí mismo. Este «no ser ya», empero, yo no lo soy para mí mismo, sino para el observador. Yo mismo, en tanto estoy aquí, estoy, por mucho que quede vinculado a mi cuerpo, al mismo tiempo frente a él; incluso en el remolino de la destrucción, en la demencia, existo todavía como posible sujeto puntiforme del yo que ha quedado idéntico conmigo mismo. Yo aprehendo el cuerpo como perteneciéndome, por estar penetrado de mi ser, y yo me opongo a él considerándole como un lastre y un factor de perturbación que asedia y oprime mi ser. En ningún caso le considero como mí mismo en el verdadero sentido. El cuerpo me aniquila como existencia empírica en el tiempo, lo mismo que me había soportado en éste.

Mi cuerpo renueva su materia continuamente; ésta cambia, pero yo sigo siendo el mismo. Como cuerpo soy *vida*, que, como forma y función, es la continuidad de este cuerpo que cambia constantemente. Yo quiero mi vida y sin ella no soy. Yo estoy presente en sus funciones vitales, pero yo no soy estas funciones. Si yo fuera únicamente vida no sería más que un proceso natural. Si hago el intento de querer ser vida enteramente, entonces como hombre veo que no puedo ser animal. El animal, que es una existencia empírica compacta que no sufre escisión en su ser y, por tanto, sin posibilidad, es lo que es. El hombre sólo puede ser sí mismo o, en otro caso, tiene que embrutecer su sí-mismo abandonándose a la mera vida, pues en la vida hay posibilidad aun para quien aspire a arruinarla. La mera vida es irrealizable. Para el

hombre, la vida está ligada a condiciones que no sólo proceden de la vida sino de él mismo, a decisiones que él toma actuando interiormente y después ejecuta actuando en la realidad. Esa escisión entre la vitalidad y su mismidad, a causa de que ésta somete aquélla a condiciones, le es tan necesaria como la unidad con ella, pues significa que conoce la constitución fundamental de su conciencia temporal de sí propio, que consiste en tener que soportar y dominar su existencia empírica corporal como corporal. Pero la unidad significa que vive propiamente cuando su vitalidad llega a ser el cumplimiento de su mismidad. Pues ama como sí mismo también su existencia empírica corporal por mucho que a menudo tenga que considerarla problemática y tratar con ella como con otro [1].

Pero en la manera como yo *trato* con mi cuerpo, y le doy su libertad bajo condiciones y le pongo límites, soy más consciente de mí mismo que en la corporeidad como tal. La corporeidad está en mi mano. Yo me puedo matar y demostrar de esta manera que no considero mi corporeidad como mí mismo. *Yo* la mato *a ella* que sólo pasivamente puede morir. Pero puedo preguntar si de este modo yo mismo quedo reducido en absoluto a nada.

b) Yo me puedo pensar *como aquello* que yo valgo en las relaciones de la vida social. Mi función en la profesión, mis derechos y deberes se me imponen como mi ser. Mi acción sobre otros hace que se origine una imagen de mi ser. Esta imagen, actuando retroactivamente sobre mí, se cierne insensiblemente ante mí y yo creo ser lo que soy para otro. Así como cada uno sólo es cuando es cuerpo, así también sólo es cuando está en sociedad y aunque esté fuera de la sociedad contra ella. Nuestro yo *social* nos domina hasta tal punto que parece que un hombre cambia de ser cuando cambian su posición social y los hombres con quienes trata. En los estadios primitivos pueden los hombres perder por completo su conciencia de ser cuando son arrancados súbitamente de su contorno. Ya no pueden ser sí mismos porque se les ha quitado de golpe lo que eran.

Pero como yo social no soy yo mismo. Si se me arranca de mi mundo, no por eso tengo que ser nada, sino que todavía en la ca-

[1] La *resurrección del cuerpo*, que en sí es una idea desconsolada, puede ser un verdadero símbolo por virtud de la idea de una trasfiguración de la posible unidad de la corporeidad con las condiciones del verdadero sí-mismo, que después de la muerte se hace idéntico consigo de una manera irrepresentable para nuestra experiencia de la existencia empírica.

tástrofe puedo despertarme como mí mismo, aun cuando no más que a un ser todavía indeterminado, sólo posible.

Lo que soy como yo social y la medida en qué lo soy me es impreso en el insoslayable entrelazamiento de mi vida con la sociedad. Yo soy en esta clase social, esta peculiaridad «histórica», una *existencia empírica de mi mundo*, y yo soy por lo que me tiene cada cual en este respecto. En una sociedad racionalizada, la sustancialidad de lo peculiar es suprimida cada vez más, hasta que en el caso límite llega a extinguirse la conciencia de la sustancia de mi determinada existencia empírica por la creencia en el sentido histórico del conjunto en este Estado. No queda nada sino la existencia empírica social, y yo soy en ella lo que en ella posea en derechos y deberes. Cada cual es, en principio, como cualquier otro, tan sólo un ejemplar que debe participar de la misma manera en las posibilidades sociales, aprovisionamiento, trabajo y goce. Como tal yo social, yo soy *nosotros todos*.

Si, por tanto, mi yo social se me impone, sin embargo puedo *interiormente* defenderme contra él. Aunque estoy vinculado inexorablemente a mi existencia social y en ella recibo la conciencia de mí mismo en el espejo de mi actividad, puedo, sin embargo, oponerme a ella como mí mismo. Pierda o gane socialmente, puedo seguir siendo yo mismo en todos los cambios. No coincido ya con mi yo social, aun cuando en cada momento yo soy al tiempo en él. Ahora puedo tener en mi existencia empírica social la conciencia, por así decir, del *papel* que yo adopto o soporto. Yo y mi papel están, para mí, separados. Cierto es que yo me sé siendo verdaderamente tan sólo cuando yo lo adopto con energía, sin reservas, y me inserto activamente en la existencia empírica. Pero mi yo social, que no dejo de ser, como tampoco dejo de estar ahí como cuerpo, se convierte para mí en objeto, del cual yo me aparto al mismo tiempo. Yo no soy el resultado de las constelaciones sociológicas, pues aun cuando en todo lo que de mí se manifiesta objetivamente estoy determinado por mi existencia sociológica, sigo siendo desde mi origen la posibilidad de mí mismo. Yo no quiero solamente abrazar mi papel, para estar ahí materialmente, sino también para llegar a ser mí mismo: yo no hago más que conocerme en él, pero no soy idéntico a él.

Cuando en aquella conversión del yo social en el *nosotros todos*, que aspira a imponerse dominantemente por virtud de la generalidad, el sí-mismo se defiende con resolución y reclama la pre-

eminencia, su incondicionalidad está frente a todas las condicionalidades del ser en el sentido de «nosotros todos». Cierto es que vivo junto a otros y con otros, que tengo funciones en el mutuo servicio, pero también conozco hombres individuales con los cuales no estoy sólo en tales relaciones, sino vinculado incondicionadamente. A estos hombres, con los que estoy en comunicación como yo mismo, no los puedo poner en el mismo mundo con los otros, que, comparados con ellos, son indiferentes. El ser-sí-mismo que soy con ellos no lo puedo dejar transferir al ser con todos, pero estoy, en lo posible, con ellos, fuera de todos.

c) En la sociedad valgo por aquello que hago. Esto es para mí un nuevo espejo de lo que soy. En lo que acontece a causa mía, en lo que yo puedo ver como éxito y como fracaso y fallo, me hago objetivo para mí de una manera propia. En el yo-producción puede coincidir la conciencia del yo con la conciencia de lo producido.

Sin embargo, yo no soy lo que hago. Puedo incurrir incluso en una contradicción entre lo que soy y lo que hago. Como llegamos a ser dependientes de cosas que hicimos, nos oponemos a ellas. Somos en ellas, pero no somos idénticos con nosotros mismos como meros productores. Cuando otros copian y repiten lo que creamos puede uno combatir contra su propio sí-mismo tal como ingresó en su obra. Yo convierto la obra, una vez realizada, en una obra que se desprendió de mí. Yo no puedo quedarme detenido en ella como en algo que yo pudiera ser todavía ni puedo decir: yo soy lo que ahora hago. Pues ahora y siempre, aunque lo que soy y lo que quiero hacer están unidos, no son idénticos. Yo puedo también actuar donde no estoy. En ningún caso me agoto con lo que hago. Yo mismo huyo de la identificación con mis obras —aun reconociéndolas relativamente como mías y aun conservándolas como propias por fidelidad a mí mismo—, tanto más cuanto que parece que me roban a mí mismo, cuando yo siento el futuro y la posibilidad, y tengo ante mí presente aquello en lo que puedo cerciorarme de mí mismo.

d) Por último, yo sé lo que soy por virtud de mi pasado. Lo que he vivido y lo que he visto, lo que he hecho y pensado, lo que se me ha hecho y la manera en que he sido ayudado; todo esto determina mi actual conciencia del yo, ya inconscientemente, ya en recuerdo consciente. Por ello tengo yo estimación y desprecio

hacia mí, por ello soy impulsado a simpatías y antipatías. Desde el pasado me habla en el presente aquello que yo, por eso, evito o busco. Este *yo-recuerdo*, al que en el estado irreflexivo no se pregunta, se me hace objetivo en límites indeterminados como los demás aspectos del yo. Mi pasado es mi espejo: yo soy lo que fuí.

Pero, si intento desligarme de todo lo sido mediante la idea de que todo hubiera podido ser de otra manera, entonces me convierto en una posibilidad vacía: sin la base de mi pasado yo no soy ya. Pero la posibilidad de desligarme del pasado significa que tampoco me identifico con la totalidad de mis recuerdos. Pues yo soy presente y tengo futuro. Si me identificase con la imagen que tengo de mi pasado, entonces me perdería a mí mismo. Yo me construiría mi pasado en un esquema que yo quiero ser; yo someto presente y futuro a mi pasado como criterio, y de ese modo les desvalorizo. Yo no soy aquello que soy, sino que creo ser por lo que yo me tengo como pasado, de suerte que pienso presente y futuro como si fueran pasado.

Cierto es que en los recuerdos se me hace visible la continuidad y, por tanto, la sustancia de mi ser; la medida para el símismo es la profundidad del recuerdo *eficiente actualmente*. Pero en el recuerdo no hago más que aparecerme a mí mismo. Como objeto fijado el recuerdo no es yo mismo, pues, en tanto que vivo, está al mismo tiempo transformándose su acción. Todo momento de mi verdadero yo, determinado por él, está al mismo tiempo frente a él; puede, por la decisión vital actual, desarrollar otra vez o atrofiar su sentido y significación, y, por auténtica fidelidad, incluso cambiar de sentido.

Si yo quiero saber lo que soy, en los pensamientos expuestos se ofrece el esquema de mi existencia empírica objetiva como mi ser. Yo me capto en él, pero siempre realizo la experiencia de que yo no lo soy por entero: lo que de esta manera *ha quedado objetivado no* llega a realizar *la absoluta identidad conmigo mismo*, pues yo soy algo que lo rebasa, y en tales esquemas tendría que perderme.

3. Carácter.—Yo pregunto lo que soy con referencia a mí, tal como yo, en la manifestación de mí mismo, soy —para mí o en sí y para mí— un ser que está en mi fondo. Ciertamente que me soy dado a mí mismo en mis manifestaciones, pero lo que me es dado en ellas yo lo soy en mí mismo. Por esta razón yo no *sé* de una manera inmediata qué y cómo soy *en mí mismo*, pero yo

infiero mi ser como aquello que *está en el fondo* de toda manifestación mía. Una de mis experiencias originarias es que no estoy meramente ahí y no soy la posibilidad de todo lo que quisiera ser, sino que también me soy *dado* a mí mismo como un *ser-así*. Con asombro y con vergüenza, con espanto o con amor experimento por mi hacer cómo soy yo; puedo ciertamente, con súbita intuición, decir de mí: por tanto, tú eres así. Diariamente experimento que yo dependo de un ser de mí mismo que yo no tengo absolutamente en mi mano, con el que yo trato, que yo dirijo, favorezco o cohibo y estorbo, y que, al dárseme de modo sensible, se convierte en un objeto investigable psicológicamente, en el ser que yo soy *en mí mismo* y que se manifiesta en el curso de mi vida: es mi carácter.

Pero lo que yo soy en mí mismo al afirmar positivamente «he aquí cómo soy» no me es dado tampoco como las cosas exteriores a mí. Estas están ahí como lo absolutamente otro, no como ellas mismas para mí; pero yo soy *en* mí mismo el ser que hace, y por esta razón es y se manifiesta como aquello que *puede* ser *al mismo tiempo*, pero que sólo en su libertad se *puede* captar. Por esta razón algo en mí se *resiste* a *reconocerme* como dado absolutamente de este modo: de que yo sea así, incluso me hago culpable. Aunque yo no sé cómo yo debo cambiarla precisamente en voluntad actual, yo estoy cierto de mi libertad, no solamente en acciones momentáneas inteligentes en el sentido de intervenciones técnicas, sino que mi libertad yace tan profundamente en mí que, por virtud de la sucesión de una multitud de acciones que mi saber no puede abarcar, parece originarse una vida en mi actual ser-así como si emanase de mí, y lo que soy por nacimiento puede parecerme de tal suerte como si yo lo hubiera querido por una elección anticipada y de ello fuera responsable. Yo todavía me retraigo del ser en sí como aquello que soy para mí, como algo dado, y desde ello o contra ello me aprehendo a mí mismo.

4. En lo pensable no estoy cierto de mí como totalidad.— Tres veces hemos respondido a la pregunta «qué soy yo». En los tres sentidos digo «yo», pero cada uno de ellos no era más que una manera de ser yo, pero no auténticamente yo mismo.

Yo soy la *conciencia en general*; entonces, como cualquier otra conciencia, puedo pensar razonablemente, comprender y reconocer lo que tiene validez universal. El hecho de que yo sea esta

«conciencia en general» y, por tanto, impersonalmente, me presta una dignidad específica. Sin ella no podría ser yo mismo.

Yo soy en los aspectos del yo, en cuanto realizados, la *realidad de mi existencia empírica*, este individuo concreto que existe aquí y ahora. A no ser en ellos, yo no podría, en general, manifestarme.

Yo soy en mi *ser-así como carácter* la permanencia relativa de aquello que yo mismo me he dado, en verdad sólo pensado e inferido, pero supuesto ineludiblemente como fundamento de mi manifestación, en cuanto que yo me conozco. Sin este ser-así me falta toda estabilidad en la existencia empírica.

Así, pues, lo que soy no se me convierte en totalidad. En el ser-yo en general, en los aspectos de mi yo, en mi ser-así como carácter, piso el límite. Pero los inevitables pensamientos en los cuales trato de hacerme objetivo para mí mismo conducen indirectamente a una claridad. Primeramente, por virtud de la observación de que *en cada caso no estoy completo*, acabado, sino que yo soy otro todavía. Después, por virtud de la separación de lo pensado en cada caso de mí mismo, a lo cual, desde toda objetividad, por ella aclarado, yo vuelvo de nuevo a mí mismo. Esto da lugar a un saber indirecto *acerca* de mí que, sin embargo, no es un saber *de* mí. El mí-mismo es *más que todo lo cognoscible*. Por los caminos a través de los cuales yo me hago objetivo para mí puedo, por tanto, llegar a cerciorarme inobjetivamente de mí mismo como una posibilidad. Desde luego, lo que se hace objetivo es, por así decir, el único lenguaje por virtud del cual yo soy. Pero mi conciencia activa, que puede decir en serio «yo mismo», capta este lenguaje, relativizando al mismo tiempo toda objetividad que se manifieste emanada de él.

Si anticipándome en mi existencia temporal me hiciera una imagen de mi totalidad en la que yo conociera por lo que soy quién soy, me engañaría. Unicamente en un *trascender metafísico*, que sólo puede efectuarse sobre la base del origen que ha de captarse todavía en la aclaración de la «existencia», me vuelvo hacia mi ser en la terminación de la existencia temporal, como si mi saber estuviera en la eternidad. Pero, a la vista de toda imagen acabada de mí mismo, me doy cuenta de que soy, de hecho, inconcluíble en el tiempo. Sólo por esto se despierta realmente mi conciencia de la posibilidad de poder ser yo mismo, porque en lugar de saberme como ser, por el contrario me conozco, en la in-

certidumbre, como proceso y futuro. En el trascender metafísico me cercioro de mí mismo por virtud de un salto que supone otro salto: desde mi hacerme objetivo para mí, a mí como *libertad*. Frente a todo lo que de mí se ha hecho objetivo realmente quedo yo mismo como posibilidad: frente a todo el yo que se ha hecho objetivo quedo yo mismo y, por tanto, como libertad.

Incluso si fuera yo el que no me hago objeto para mí, sólo el ser para el cual todo es existencia empírica de objetos, que puede saber de ellos, pero no de sí, y que, sin embargo, en este mundo de la existencia empírica en absoluto, transcurre, yo estaría en una situación que tendría que soportar, pero no podría superar. Esta situación imaginada es el *origen de la aclaración filosófica del auténtico ser-sí-mismo*. Yo ya no puedo, desengañado, volverme hacia más posibilidades de saber objetivo acerca de mí, sino que, después de haberlas aprehendido todas, entro con ellas como medios en un nuevo dominio de la posibilidad del ser-sí-mismo.

LA REFLEXION SOBRE MI MISMO

1. Ser-yo y reflexión sobre mí mismo.—En este retroceso desde el ser-yo de la «conciencia en general», desde la riqueza y variedad de aspectos en que me manifiesto empíricamente, desde el ser-así dado como carácter, hay ya una *relación conmigo mismo*, y en ésta el punto de arranque para una nueva aprehensión de mí mismo. Examino en forma objetiva lo que soy y sólo encuentro una multitud de hechos siempre particulares, pero experimento, por encima de ellos, lo que yo soy propiamente, y veo que esto *todavía depende de mí mismo*. Yo soy el ser que se preocupa de sí mismo y que en esa relación consigo decide lo que es.

Cuando, después del fracaso de todos los esfuerzos objetivos, digo «yo mismo», entonces ya no pienso meramente algo, sino que hago algo: yo soy para mí, al mismo tiempo, uno y dos; es decir, yo me refiero a mí, pero no sólo contemplándome objetivamente, sino actuando sobre mí. Entonces surge la cuestión de si puedo conocerme sólo por mi acción interior; si, según eso, no sólo soy lo que se manifiesta, sino también lo que *se crea a sí mismo*. A esta cuestión se puede responder a la vez sí y no: yo no puedo ser yo mismo si no quiero, y ya no soy yo mismo si no quiero ser yo mismo; yo llego a ser ciertamente al crearme a mí

mismo, pero, si soy yo mismo, entonces no me he creado a mí mismo. Referirme a mí mismo no significa ya ser yo mismo, sino esperarme en una acción interior. En la esencia de este relacionarse consigo mismo como origen del ser-sí-mismo *fracasa* radicalmente la posibilidad de *identificarme conmigo* en algo que se ha hecho objetivo. Por el hecho de relacionarme activamente conmigo mismo soy tan sólo la *posibilidad* de ser-mí-mismo. Por esta razón nunca soy en el tiempo para mí *fin y perfección*; no me conozco a mí mismo, sino que sólo estoy cierto de mí en cuanto que yo soy yo mismo.

Si acaso digo, persistiendo en conocerme directamente, que no puedo ser por virtud de mi voluntad, sino que yo soy, en efecto, sólo lo que identifico en cuanto «conciencia en general», como mis manifestaciones empíricas y mi carácter, entonces hay que preguntar: ¿cómo vivo, si realmente creo tales aserciones? O bien en mi placer e inclinaciones, tal como vengan al azar, o en la desesperación, puesto que *no hay sentido*. Las dos cosas carecen de consecuencia. En primer lugar: vivir realmente sin sentido no lo puedo hacer en ningún momento; ya el camino de la inclinación y el placer fortuitos son a su vez una decisión; en la afirmación de mi ser-así ya hay un acto de voluntad que aprehende la falta de sentido y es inevitablemente un sentido, si bien negativo, en el cual persiste, emanada de la posible «existencia», la pregunta de si yo lo quiero realmente o, por el contrario, me engaño y me escondo de mí mismo. Entonces, la desesperación me impulsa al suicidio; con ello digo que mi vida carece de sentido, pero que yo quiero que tenga un sentido, porque en la falta de sentido no puedo ser yo mismo. El suicidio, como acción activa, se convierte en el sentido con el cual se llena negativamente, la existencia empírica; es una decisión en la que hay un verdadero ser-sí-mismo, aun cuando negativo, que sólo entonces podría comenzar, y, trascendiendo el suicidio, cesaría en la eternidad. La esencia y la situación del hombre es preguntar por el sentido y tener que actuar con sentido; en sus manos no le queda más que la elección, pero no puede, en general, no elegir, porque siempre hay una elección que realiza activa o pasivamente. Si el hombre *pretende* consecuencia, no puede, aun sin conocer en absoluto el sentido, dejar de preguntar por el sentido y realizar en todo tiempo el sentido con arreglo a sus fuerzas. El hombre es el ser que se ayuda o no se ayuda a sí mismo al desperdiciar o asir su posi-

bilidad. Pero si el hombre *no* pretende consecuencia, esto sería, a su vez, una voluntad negativa de sentido; para dejar de obrar con sentido tendría que no exteriorizarse ya; lo destruiría todo, sería, por así decir, deliberadamente demente, en cuanto que en su existencia empírica hay todavía retazos de sentido.

El sujeto, como conciencia de sí mismo en la relación consigo, era el objeto de las anteriores consideraciones, que en la existencia objetiva del yo constantemente *desaparece*. El referirse a sí mismo, entonces explicado, sería un referirse vacío, por ser lo general de la subjetividad. Pero ese referirse sólo existe como el referirse a sí mismo de un ser-sí-mismo *individual*, que trato de llenar y realizar en la ejecución activa que en su «histórica» concreción soy yo mismo.

Yo me doy cuenta de que sólo soy yo mismo cuando tengo el dominio sobre mí mismo. Aun cuando estoy totalmente enfrascado en un asunto, y, en general, no pienso en mí, yo soy eficiente y positivo en la medida en que, controlándome, me hago imparcial y efectivo por abstracción de mi subjetividad. La verdadera positividad de mi comportamiento no existe sin el decisivo ser-sí-mismo, que se traduce en mi propio control. Este no sólo me es necesario en la investigación objetiva del mundo, sino dondequiera, hasta en las preguntas que no conocen límites, en cuyo ámbito me cercioro de la incondicionalidad de mi hacer originario. Este ámbito, este medio en el cual yo me busco por los caminos que pasan por el ser del mundo y mi existencia empírica en él, se llama reflexión sobre mí mismo, *autorreflexión*. Si ésta fuera tan sólo la contemplación se quedaría pasiva e infecunda por el hecho de perderse en la sinfinitud. Sólo es auténtica autorreflexión cuando es activa, en la cual yo actúo con eficacia sobre mí y convierto la reflexión contemplativa en el medio indispensable que es el único que me permite ver, mientras, a su vez, este ver recibe sentido y finalidad mediante esa actividad.

En la reflexión sobre mí mismo la pregunta quién soy yo se plantea en una *nueva* forma. El saber de sí mismo ya no es pensado como tal saber, sino que la pregunta es el acicate bajo el cual yo vengo a mí mismo. En la autorreflexión existencial yo me busco como emanando del *juicio* mismo que hago de mí. Uno de los graves caracteres del hecho de dirigirme a mí mismo en la autorreflexión es que no puede proceder del mero querer saber de mí, que es lo que fundamenta el juicio de la «conciencia en gene-

ral». En la autorreflexión brota una fuente de mi ser; en ella yo me hago mi propio origen. «Conócete a ti mismo» no es la exigencia de conocer como en un espejo lo que soy yo, sino la exigencia de actuar sobre mí mismo, de suerte que yo llegue a ser quien soy. Yo *examino* en la autorreflexión, volviéndome a mí desde las cosas en el mundo, mis actos, mis motivos y sentimientos con el criterio de si soy y quiero ser ellos mismos. Yo pregunto, por ejemplo, si en ellos conquisto la paz del alma, en que me reconozco a mí mismo, si en ellos conservo mi pureza, si son los que corresponden a lo que reconozco como razón moral, si en ellos yo soy auténticamente. Pero ninguno de estos *criterios* es cognoscible objetivamente, sino que cada uno de ellos, en cuanto formulado y aplicado, está involucrado en la autorreflexión comprobatoria y, por tanto, puesto también en cuestión.

2. La autorreflexión disolvente.—La autorreflexión no es nunca para mí un medio cerrado en sí; por virtud de ella puedo perder pie y caer en lo insondable. Cualquiera que sea la manera como yo me enfrente conmigo mismo interiormente, siempre puedo plantearme la cuestión de si tras una manifestación mía no hay otra cosa. Es posible que mi pensamiento esconda inconscientemente otro; que tras mi finalidad consciente haya otra finalidad; acaso me engaño a causa de que quiero estar satisfecho de mí mismo, y, sin embargo, no quisiera dejar lo que me hace estar descontento de mí mismo. Pero al buscar lo que está detrás sólo me comprendo como el que *elimina* mi inmediatez engañadora, pero no a mí mismo como ser; yo soy entonces solamente la autorreflexión, la cual penetra todos mis disfraces, y no sabe si tras ellos hay en general algo. Esta comprensión realizada en la autorreflexión me modifica al eliminar las ilusiones engañosas; pero en la manera especial en cada caso de deshacerlas puede, a su vez, ser preguntada por sus motivos y ser puesta en cuestión como engañosa. Así, comprendiéndome, caigo en un progreso sin fin. En la engañosa esperanza de llegar a mí mismo de esa manera no me resta más originariedad que la del preguntar mismo.

De este modo hago fracasar la autorreflexión sin llegar a ser mí mismo. Mi sinceridad no pasa de ser *voluntad de claridad.* Pero ésta no es todavía el ser-sí-mismo. Como tal no actúa todavía en el futuro, no se arriesga a ninguna realización. Si estuviese bajo su absoluto dominio, yo eludiría el peligro que supone para mí toda manifestación de mí mismo. Yo quisiera saber lo que es

verdad, aun antes de haberlo buscado. La autorreflexión destruye todo conato de realizarme, porque, por virtud de ella, este conato se hace en seguida problemático. Yo no puedo dar ningún paso adelante; la voluntad de claridad me ha paralizado.

Esto ha podido suceder por el hecho de que rebajo la autorreflexión haciéndola un querer saber. Mi actividad no era todavía más que una comprobación y una valoración; actuaba sólo negativamente. Yo quería, mediante la negación, hacer o descubrir lo que yo mismo soy. Pero yo sólo soy como origen de una actividad plena, la cual soporta positivamente la reflexión por la que al mismo tiempo se produce la actividad. Cuando soy, yo soy siempre inmediato en algún sentido, pues incluso la voluntad de claridad, al reducir mi ser-mí-mismo a la eliminación negativa de todas las ilusiones, existe como la propia certidumbre de su *sinceridad*, y se puede todavía en la general destrucción, viendo el carácter de disfraz de todo absolutamente, estar seguro de ser el ente que al menos no se deja engañar ni aun por sí mismo. Esta inmediatez en la propia certidumbre de la mera sinceridad sin contenido pone en cuestión todos los contenidos de su propia pregunta, pero ya no su pregunta misma. Por esta razón puede ocurrirle que crea haber perdido un ser-sí-mismo, puesto que todo es ilusión; pero, no obstante, sin desesperarse, porque está cierta de su saber. En ella estoy todavía preocupado por mí en la pregunta, pero no realmente por mí como ente «históricamente» pleno en su realidad, ni tampoco por mi absoluta perdición, sino por mi veracidad, la cual se ha reducido al simple poder negar. Yo giro en un vórtice cada vez más vacío en torno mío, sin ser. De la misma manera que en los aspectos del yo, puedo perderme también en la autorreflexión: allí en imágenes de mí mismo, que no son yo; aquí en una función que ya no dirige su actividad desde mí mismo a mí mismo.

3. AUTORREFLEXIÓN E INMEDIATEZ ORIGINARIA.—Antes de reflexionar sobre mí mismo vivo despreocupado en mi inmediatez. Si entonces me siento incierto, reflexiono sobre mí mismo para volver de este modo a una inmediatez consciente de sí misma.

Entonces, por una certidumbre más profunda, que puede existir como autorreflexión, decido *en* ella que yo *no soy* ella misma. Ella tiene su verdad, cuando yo mismo estoy presente en ella; así, pues, soy el que necesita de ella para su ser, pero por esta razón no es idéntico con ella: yo tengo que aportar la *positividad*

originaria, la cual no sólo dispara, sino que aprehende y realiza su existencia empírica «histórica» en el tiempo. La autorreflexión no es meta, sino camino. Depende de que yo, y *cómo* en cada caso, *salga* de ella, precisamente yo, que sin ella sólo podría llevar una existencia empírica de inmediatez insípida y sin interés, carente de posibilidades. La autorreflexión posee motivos que originariamente proceden de mí mismo. No es estudio de uno mismo, sino *comunicación consigo mismo*, y no se realiza como conocimiento, sino como autocreación.

Así, pues, la autorreflexión es por su sentido un medio *transitorio* en cada caso, en que se pierde y se vuelve a recuperar la inmediatez; al reflexionar sobre mí mismo yo no soy en cada caso, por un momento, ni ya ni todavía yo mismo; yo existo en la posibilidad, a modo de escindibilidad, por virtud de la cual se anula la inmediatez despreocupada y se me hace posible la auténtica originariedad.

La autorreflexión, *desprendida de su suelo*, que es la posibilidad de ser-sí-mismo, se hace arbitraria: yo me observo, me pongo en cuestión, discuto posibilidades, tal como vienen al azar. Pero, en cambio, si en mi presencia real me dirijo a mí reflexionando sobre mis acciones anteriores y presentes, entonces trato de llegar a decisiones en la acción interior y exterior. Pues yo sé que soy lo que llego a ser; no aquello que yo desarrollo pasivamente como el que sólo vive, sino lo que yo, al venir a mí mismo mediante la autorreflexión, quiero por mí mismo.

La *consistencia* fija de mí mismo, que perdí en la autorreflexión indefinida, no vuelvo a encontrarla mediante una autorreflexión acaso corregida y, por así decir, paralizada que, sin embargo, perdura en sí misma, desprendida del mí-mismo.

Después de pasar por la autorreflexión me encuentro únicamente al realizar lo debido en la segura conciencia de que es lo justo: yo lo quiero, porque, a la vista de la eternidad, lo quiero como lo verdadero. Entonces me atrevo a decir: esto es mi destino y misión. Esta realización no hace más que estar preparada y posibilitada por la comprensión y el saber, pero no por eso está ya producida. Si se examinan las posibilidades, entonces ya no son decididas como algo objetivo. Tras de la autorreflexión, en la cual paso de un juicio a otro, escindo y disuelvo, está como impulso la voluntad a la *unidad* de la resolución, que resulta del origen del ser-mí-mismo. Mientras permanezco en la autorrefle-

xión, o bien me atormento como un Tántalo, yo me busco, pero huyo de todo, o bien, a diferencia de Tántalo, tengo la esperanza de encontrarme a mí mismo en la forma de la decisión.

Se dice aleccionadoramente que, por virtud de la autorreflexión, queda destruída la seguridad natural de la vida y de la acción, pero lo único que destruye es el capricho y la voluntad brutal, puesto que éstos están inseguros de sí mismos. En la inmediatez incuestionada de la instintividad ciega no puede existir seguridad, sino que ésta estriba en la *clara conciencia de sí mismo*, que se desarrolla sobre la *base* de la inexorable autorreflexión, y sin saber de sí misma como si fuera una cosa consistente, está cierta, sin saber ni cuestión, de su ser en el instante del acto, que capta la continuidad de la vida.

Cierto es que aun la autocertidumbre más clara no puede decir otra cosa que el capricho ciego: yo quiero porque quiero, pues en toda situación concreta se hace también cognoscible objetivamente una determinada dirección de la voluntad. Pero ésta, como todo lo que se hace objetivo referido al sí-mismo, tiene un *doble sentido*. La autorreflexión tropieza en dos límites de sentido distinto y que se pueden confundir. Uno de ellos es la oscuridad, absolutamente impenetrable para la comprensión, del dato empírico de la voluntad instintiva incomunicable, que, como fuerza natural, sólo puede ser más fuerte o más débil, pero no más clara o más oscura, como poder cerrado al espíritu. El otro es la posible «existencia» del sí-mismo que en el ámbito de la comprensibilidad se manifiesta. La duplicidad se acentúa aún a causa de que la «existencia» se apodera de aquel dato vital oscuro, y lo utiliza como cuerpo de su inmediatez, pues lo aprehende como lo suyo; lo transforma, partiendo de su ciego ser, en libertad, en la esencia y culpa que le pertenecen. La autorreflexión, comprendiendo, se distiende entre ambos límites, que ella desplaza a lo indefinido, ganando a partir del sí-mismo nuevos espacios que aclara con sus medios. Pero la autorreflexión, como comprensión objetivante, no aprehende este sí-mismo, que, por el contrario, huye ante ella, y con una soberanía inatacable puede contraponerse a todo lo sabido e interpretado.

Así, pues, mi voluntad *de dar fin* a la autorreflexión ya no es la expresión de aquella arbitrariedad siempre oscura, enemiga y extraña del espíritu —aquella mera brutalidad de la existencia empírica, que ni se concibe ni se ama a sí misma, sino que se sa-

tisface despreocupadamente—, sino expresión del sí-mismo que se cerciora en ella. Este, desde el origen de lo oscuro, ingresa, penetrándose de sí mismo, en el infinito proceso de clarificación, como la conciencia absoluta de la «existencia», que, abierta al espíritu, es, sin embargo, más que espíritu. En tanto que yo afirmaba, examinaba, juzgaba, la autorreflexión era instancia; ésta no era como yo quería en vista de ella. Pues la autorreflexión no me penetra. Por el camino de la infinita patentización conduce hasta el misterioso umbral donde, por virtud de un salto, se encuentra frente al «yo mismo», del cual, por su parte, no hacía más que recibir el impulso para moverse.

4. El faltarse y el ser regalado a sí mismo.—Si falta la realización original en la cual el sí-mismo se cerciora de sí mismo, el hombre puede caer en la *desesperación.*

La desesperación no amenaza nunca cuando la autorreflexión no es más que un *fortuito hacerse consciente* sin auténtica actividad del juicio y de la acción. Esa pseudoautorreflexión la ejerzo despreocupado acerca de mí para olvidarla siempre rápidamente. Me hago consciente de mí mismo tan sólo por un instante, pero no entro conmigo en una relación que me determine.

Tampoco amenaza la desesperación cuando la autorreflexión, que destruye todas las ilusiones engañosas, proporciona en la *voluntad de claridad como tal* una autoconciencia negativa incuestionada para su sustentador.

Pero si esta autoconciencia se hace discutible, es decir, si el hombre, *esperándose* todavía, *se falta* a sí mismo, entonces la autorreflexión ya no es el acicate que impulsa a ser sí-mismo, sino un fuego que a sí propio se devora. Entonces, en lugar de ser función del sí-mismo, relativamente al momento presente, la autorreflexión, absolutizándose y, por tanto, anulándose, se lanza a juzgarme como totalidad. En lugar de ser una instancia en mi propio devenir se convierte en instancia para mi ser en absoluto; en lugar de buscarme, desde la posible «existencia» con la creencia en esta posibilidad, arrojo esta posibilidad misma en el vórtice de la duda. Desde ese ponerme totalmente en cuestión a mí mismo me parece no poder encontrar ya el camino para retornar. La autorreflexión ha rebasado sus límites, que, por virtud del ser-sí-mismo originario, que sólo por ella es posible, sin embargo le han sido puestos también al mismo tiempo. La *desesperación* muestra su poder, libertado del posible ser-sí-mismo que la sustenta y de

la verdadera autorreflexión. Yo quedo en absoluto desesperanzado, en cuanto únicamente a ella la tengo por verdadera; creo en ella en paradójica incredulidad respecto a toda posibilidad de mí mismo, y me parece creer perpetuamente porque tengo que negarme perpetuamente a mí mismo.

Pero, cuando amenaza la desesperación, puedo tratar de *escaparme* de ella, y de ese modo, de mí mismo. Acaso fuí antes veraz al reflexionar sobre mí mismo, hasta que me espanté de mí, y entonces di otra *interpretación* por razones de seguridad. Las nuevas posibilidades que ofrecía la autorreflexión fueron esquivadas o destruídas mediante fórmulas fijas de tal interpretación. Yo no pude soportar lo que me fué patentizado acerca de mí; me angustiaban su peligro y las exigencias que me planteaba; huí ante mis posibilidades y fuí para mí como una estructura rígida. Pero al huir me siento vagamente *intranquilo*. Es verdad que yo establecí las seguridades; nadie puede hablar ya conmigo francamente, todo está puesto en un orden fijo, el «tacto» es un control superior completamente indeterminado; yo me prohibo las posibilidades de pensar. Pero en esta seguridad estaba al mismo tiempo su fallo: yo vi el abismo de mi inconsistencia, y en esta actitud mi existencia empírica no es más que fachada; yo percibo, sin confesármelo, *la nada* de mí-mismo. La autoridad parece ser entonces el medio de salvarme, al darme desde fuera lo que yo no quise darme a mí mismo. Ella debe decirme lo que soy, lo que debo hacer de mí; yo quiero un ser-mí-mismo dictado por la obediencia; yo limito mi posible reflexión sobre mí mismo; yo debo ser control, conforme a una norma fija que me ha sido dada por una ayuda exterior. Mi intranquilidad, absoluta en su origen, la soterro en la inquietud de la finitud. Ya no es posible que el ser-sí-mismo me mantenga en el movimiento de la auténtica comunicación del sí-mismo con el sí-mismo. No me arriesgo a ser yo mismo, y quisiera saberme salvado en otro plano del ser donde esta cuestión deja de existir.

O bien yo *me evado* en otra dirección. En lugar de tropezar, cuando reflexiono sobre mí mismo, en los límites del verdadero ser-sí-mismo, que constantemente se aclara, sin conseguirlo nunca definitivamente, me apoyo en el límite siempre oscuro y que perdura oscuro de lo que soy como dado empíricamente. Me sustraigo a mi mismidad, que sólo existe cuando se escucha una conciencia absoluta, para hacer prevalecer despreocupadamente,

en forma radical, tan sólo aquella oscura existencia empírica. Yo me aniquilo por virtud de mi aislamiento, y me convierto en un ser, que ya no es un ser-sí-mismo que, por el hecho de que sabe y quiere, se le califica de malo; pero, a causa de que, sin embargo, no puede saber y querer verdaderamente, es el ser necesitado de auxilio, menesteroso, cuya escondida mismidad sólo espera, inconscientemente, la mano que se le tienda para seguirla como un niño.

Al final de la reflexión sobre sí mismo está, por tanto, como posibilidad, la *desesperación*, y, teniendo a ésta como impulso, el abandonarse a la autoridad o a la existencia empírica. En ambos casos no hay más que una entidad que se me enfrenta como si su mirada estuviera vacía y su mano sin presión. Ya no responde un sí-mismo, sino una manera de hablar, un esquema o un sentimentalismo, un frenesí de querer tener razón, un impulso de compasión hacia el débil.

La «existencia» únicamente puede encontrarse a sí misma desafiando el constante peligro de una reflexión sin fin y en la completa problematización de todo, como imprescindibles articulaciones del posible ser-sí-mismo, que de este modo se aventura a la ilimitada franquía. Esta franquía y sinceridad, que yo no puedo tener respecto al otro más que en la medida en que la tenga conmigo mismo, revela en el ámbito indefinido del saber y de la reflexión mi unicidad a veces incognoscible. A través de toda la generalidad de las preguntas y respuestas está presente como originariedad. Por el hecho de que toda objetivación de mi mismidad puede quedar en suspenso por virtud de la reflexión, esta mismidad se me presenta inmediatamente, sin velos, como ella misma, mirando, por así decir, los ojos a los ojos a través de toda su objetividad y subjetividad. Para mí, como mí mismo, no puede ser sí-mismo quien se me somete o quien se refugia en la generalidad, considerándose sólo un ente de inteligencia, sustituíble, o quien, por estar al abrigo en otra parte, ya no se encuentra conmigo de veras, sino que sólo me trata. *Lo maravilloso, lo único que existe propiamente y me encuentra, es el hombre que es sí mismo.* Este hombre no se mantiene rígidamente en algo válido que se ha hecho objetivo, sino que permite y realiza el preguntar sin límites. Esto no lo hace de un modo arbitrario, sino de suerte que, al hacerlo, él mismo habla y responde. Es un ente de razón que quiere escuchar todas las razones y al mismo tiempo el único

sí-mismo. Yo le amo incondicionadamente. Está presente y hace lo que es oportuno. Espera tranquilamente y actúa con seguridad, sin titubeo. Se inserta en la situación en que está y, sin embargo, nunca se identifica con ella. Anda entre hombres, cualquiera que sea su clase, y se arriesga. Lo más extraño, lo más hostil, lo que le pone más en cuestión o le niega, le atrae. Lo busca para saber lo que él es y cómo llega a ser dentro de ello. Nunca llega a serse por entero, pues entonces ya no sería él mismo si alguna imagen diese de él una forma válida. Es consciente de su finitud tanto como de su infinita originariedad. Se le ilumina la existencia empírica para revelarle la verdadera oscuridad. En el problematismo de la autorreflexión se enfrenta consigo mismo en el momento concreto, desde su fundamento. Sale de toda reflexión una y otra vez como él mismo realmente, aunque tenga que atravesar el desgarramiento, la incertidumbre, la perplejidad. Se encuentra a sí mismo y no sabe cómo. Pues su incesante esfuerzo no puede provocarse por sí mismo, sino que *llega a sí como un regalo:* entonces todo es claro, todo se hace patente, todo está decidido, todo es tan ineludible y sencillo que, ¿cómo pudo durar tanto tiempo la duda? La autorreflexión cesa al «existir» de hecho.

¿Pero cuando esto no suceda? ¿Cuando él *no se presenta y falta?* ¿Cuando se atormenta desesperadamente y se queda detenido en las sinfinitudes? ¿Cuando, a pesar de toda su buena voluntad, quiere ser él mismo, pero no se encuentra?

El ser-sí-mismo es libre. Yo quiero serlo; yo y mi ser son aquí lo mismo. ¿Es, por tanto, culpa mía el fracaso de mí mismo?

La paradoja del ser-sí-mismo, al expresarse en contraposición con la sencillez de su ser, llega en este punto a su máximo. La duplicación articulada con la identidad del mero ser-yo está aquí presente propia y únicamente como unidad: *yo soy responsable de mí* porque yo me quiero a mí mismo, y estoy cierto de este ser origen como el yo que yo soy; y *yo soy para mí, sin embargo, como regalado a mí,* porque este quererse a sí mismo necesita todavía *algo que se añada y sobrevenga.*

Si me falto a mí mismo y fracaso, entonces me atormenta la conciencia de culpabilidad —en tanto que no puedo hacer responsable a una enfermedad como algo extraño a mí, que no soy yo mismo—, para mí siempre equívoca. Yo me doy cuenta de la posibilidad de mi ser como una posibilidad que ha pasado; experimento mi no-ser como posibilidad que he dejado escapar. Cuando

este fracaso me afecta pasajeramente, la afirmación mediante el amigo, que no duda, es mi único apoyo para el tiempo en que me siento sin suelo. No me deja olvidarme de mí mismo cuando me creía perdido para mí.

Un fracaso permanente es desesperación, y ésta, vista desde el Otro, nunca es realizable definitivamente. Si me parece que, como cuestión de hecho, pudiera ser definitiva, entonces yo podría perderme en absoluto. Pero a ningún hombre se le extingue en absoluto su *posibilidad,* aunque ya no la vea. Así como el *fracaso permanente* sólo persiste en su absoluto problematismo, así también *eso que sobreviene y se añade,* por virtud de lo cual yo llego a ser yo mismo, es lo oscuro a lo que yo miro cuando se aclara en el proceso por el cual mi mismidad llega a ser.

Cuando llego a mí mismo realizo mi verdadera conciencia de ser. Pero cuando no me falto *no estoy tampoco satisfecho de mí mismo.* Pues precisamente experimento mi verdadera libertad como dada trascendiendo.

ANTINOMIAS DEL SER-SI-MISMO

Objetivamente yo nunca sé si me encuentro a mí mismo o no. Yo me manifiesto en el tiempo, en el que yo no puedo ser nunca por entero. Cuando yo soy verdaderamente, soy al mismo tiempo tarea para mí. Si, a pesar de esto, quiero saber en el problematismo oscilante de mi existencia empírica lo que yo soy, entonces veo que debo querer saber y, sin embargo, no puedo saber; lo único que puedo hacer es perderme en un pseudosaber o aniquilarme al cesar de preguntar. Desamparado de todo lo exterior como tal, sin embargo tengo que aprehenderme en lo exterior si quiero ser. Todo cuanto hablase de este auténtico ser-sí-mismo tendría que quedar sin resultado conocido. Pues, como quiera que la manifestación no es el sí-mismo, que se manifiesta en ella pura y completamente, tanto la manifestación como el hablar de ella tienen que moverse en contradicciones irresolubles, a causa de una inadecuación que nunca se puede suprimir. En estas contradicciones podemos repetir las explicaciones, modificadas una vez más:

1. El sentido empírico y el sentido existencial del «yo soy».—Ya el sentido del «yo soy» es equívoco: yo, como existencia *empírica,* no soy definitivamente, sino que tengo posibilidad en el sentido de futuro, puesto que todavía decido sobre aque-

llo que yo soy por virtud de aquello que yo llego a ser. Pero mi ser, como *existente*, existe en un sentido que trasciende sobre el tiempo. Para el saber y el actuar objetivos yo sólo existo como *fenómeno, manifestación*. Pero la forma del devenir temporal es la manifestación del verdadero ser que yo nunca conozco. El «yo soy» que el sí-mismo dice de sí, sin decir «algo», es heterogéneo respecto al «yo soy» que yo, el individuo empírico, digo sobre mí como aserción válida de realidad. Al ser en el tiempo se contrapone aquel otro ser como incondicionado; al ser que es de una cierta manera (a saber, como realidad empírica, tempo-espacial) se opone aquel otro como un ser indeterminable, indefinible. La duda en el «yo soy», pensado *empíricamente*, se anula inmediatamente por el acto de pensamiento de la duda. El hecho de que yo dudo incluye implícitamente que yo, en ese momento, soy. Cierto es que también aquí tengo que añadir algo al mero pensamiento, llenándolo con el sentimiento vital de la existencia empírica. Si en los estados patológicos falta éste, puedo llegar a la terrible conclusión de que estoy muerto, que yo no soy en absoluto ya, y que debo estar muerto indefinidamente. Pero la duda en el «yo soy», entendido en sentido *existencial*, no se deshace por ningún pensamiento, sino sólo en la ejecución infundamentada en la que yo soy consciente de mí como responsable libremente y como origen. En este caso, la fórmula «yo soy» no es el enunciado de un saber, sino signo para la sustancia del fenómeno del cual yo me percato, cuando decido incondicionalmente, en toda realización de la conciencia absoluta. Lo que en la afirmación «yo soy» es pensado inobjetivamente como ser eterno, y, por tanto, para el saber se desvanece constantemente, se me *aparece* como una *decisión* todavía no definitiva, de suerte que yo en la aclaración intelectual soy, según sea el camino que emprenda este pensamiento, futuro o eternidad, devenir o ser. En el fenómeno yo soy sólo en cuanto me recobro; en la eternidad, en tanto que me manifiesto. Yo me creo a mí mismo en la manifestación y no me he creado en absoluto a mí mismo en la eternidad.

2. Llegar a ser sí mismo en la propia superación.—En la manifestación yo sólo llego a ser mí mismo mediante la propia superación. Yo pude concebir empíricamente mi ser como mis disposiciones naturales, como mi ser-así; para mí, como auténticamente yo mismo, mi carácter no es «yo»; yo lo tengo a él y me relaciono y comporto con él. Su ser ciego, a fuer de ser *dado*,

lo transformo, luchando, en un ser *querido libremente*, en el que me despliego yo mismo y lo acepto como mi responsabilidad. El «yo mismo» se sobrepone al carácter, ascendiendo desde una independencia puramente formal en pasiva consideración hasta una activa intervención. Esa sobreposición hace que ningún motivo que se me haga presente como impulso, por virtud del dato empírico de mi carácter, se me imponga; que no exista ningún motivo, ni aun el más fuerte, que en una lucha pudiera alcanzar la preponderancia por virtud de su fuerza cuantitativa, pues esta preponderancia sería una preponderancia sobre mí mismo. Por el contrario, dejo que todos los motivos actúen y se retiren sin ser a su vez motivo, rebasándolos, dominándolos o incluso sucumbiendo a ellos. Si yo soy yo mismo en los motivos, entonces no hay, sin la propia superación, ningún yo verdadero en la manifestación. El verdadero yo rechaza las envolturas de su mismidad, que juzga falsas, pero es para ganar el más profundo y auténtico, infinito, verdadero sí-mismo. En este hundirse para encontrarse está la manifestación de la mismidad.

La función de la propia superación es la *autorreflexión*. Esta, como tal, está por su parte en contradicción: en la autorreflexión me dirijo a mí, pero no capto nunca más que un fenómeno, una manifestación. Por medio de ella soy dirigido hacia algo particular, pero quiero llegar en ella por completo a mí mismo. Yo me pienso como futuro en cuanto que dirijo la mirada a mi pasado. Yo juzgo sentenciando sobre mí y no soy juez más que en el origen de la autorreflexión, porque ésta, una vez realizada en su juzgar, ya está a su vez sometida a cuestión y a juicio. Yo realizo la autorreflexión originariamente como libertad; pero, mediante ella, no hago más que buscar las condiciones bajo las cuales llego a mí mismo libremente.

La propia superación puede *deslizarse* en una *autodisolución* en general. El yo queda superado y aniquilado, pero teniendo por meta la falta del yo. En lugar de hacerme consciente de mí mismo en la manifestación de las formas objetivas; en lugar de ver el reflejo de mi esencia en constante transformación, trato de perder toda mismidad, y de ese modo llegar a donde ya no se puede hablar de un yo y cesa la manifestación; pero basta el hecho de que el mí-mismo no puede hacerse cognoscible para que este deslizamiento sea posible. Por su virtud, lo que en toda manifestación objetiva del sí-mismo desaparece queda expresado de

la manera más decisiva, pero al mismo tiempo queda perdido el ser-sí-mismo en todos los sentidos. En mítica expresión: el ser, en el *deslizamiento* del sí-mismo, es el mar de luz en el cual todo yo se hunde y disuelve; el ser es, como *ser-sí-mismo*, el mutuo iluminarse de las almas, que en un presente eterno se son patentes.

3. El ser-sí-mismo en el mundo y ante la trascendencia.— En el círculo, que tal vez se va vaciando, del ser-sí-mismo y la autorreflexión superadora mi existencia empírica en el mundo *me da el punto de apoyo para elevarme* y remontar el vuelo; pero *yo* sólo *rompo* el círculo en vista de la trascendencia.

Yo no soy nada cuando solamente soy. El ser-sí-mismo es ser uno en dos; es la unidad del yo desdoblado, que por un lado ha de estar sobre sí mismo y por otro está destinado a ser en el mundo y la trascendencia. Sólo no puedo nada; pero, perdido en el mundo y la trascendencia, yo me desvanezco como yo mismo. Yo, como yo mismo, soy ciertamente autónomo, pero no me basto a mí mismo.

Yo únicamente cobro mi *existencia empírica* participando en el *mundo* en el cual actúo; yo soy sólo miembro y, sin embargo, tengo la posibilidad de trascender y rebasar el todo de que soy miembro. Puedo desafiarle, despreciarle; pero, en mi aislamiento, mi independencia se queda vacía, pues la anchura de mí mismo sólo es la anchura de mi mundo; pero sólo aprehendo las formas de la existencia empírica cuando me he contrapuesto a ella por un momento. La manera cómo entro en relación con el mundo es contradiciéndole; únicamente reuniendo los contrarios yo llego a ser. El ser-sí-mismo sólo es verdaderamente real en tanto se manifiesta en la objetividad del ser del mundo.

Así como yo no soy *ahí* sin mundo, tampoco soy yo *mismo* sin *trascendencia.* Ciertamente que llego a ser fundamento para mi propia decisión y me produzco mediante el conocimiento racional y la acción autónoma. Pero el origen de mi ser-mí-mismo se convierte, iluminado por esta razón, en mi ser, al manifestarse sólo de tal manera que yo mismo me soy dado a mí al propio tiempo en él: dado a mí mismo como la materia empírica de mi existencia tal como es, con la que tengo que construirme, yo soy regalado en el origen, en el que me enfrento conmigo libremente. Yo me hallo ante la trascendencia, que no encuentro como algo que existe entre los fenómenos del mundo, pero que me aborda como

posibilidad desde todo lo que existe y de la manera más decisiva desde mi mismidad. La profundidad de mí mismo está medida por la trascendencia ante la cual estoy.

La pregunta de quién soy yo se convierte en la pregunta: *¿soy yo en general?* Con ello ya no pregunto si yo, en el momento en que planteo la cuestión, estoy ahí empíricamente. Por el contrario, es la pregunta por el verdadero ser, que en lenguaje mítico es la pregunta por la inmortalidad. Que el cuerpo, la conciencia, la memoria, cualquier manifestación de mi existencia empírica no tenga fin en el tiempo y el espacio, sino que perdura indestructiblemente, inmortal, nadie pretenderá afirmarlo en serio; pero el verdadero mí-mismo puede ser consciente de su inmortalidad en el sentido de que ser e inmortalidad son una misma y sola cosa. Un sí-mismo no tiene esta conciencia por virtud de ningún saber, por ninguna representación suficiente, por ninguna garantía objetiva, sino en la medida que es propiamente sí-mismo en vista de su trascendencia al decidir y actuar sobre sí en el mundo. Se da cuenta de que depende de una trascendencia, la cual ha querido lo extremo y último que parece posible: un libre ser-sí-mismo, que a su vez se hace origen, como un ser que en la fugacidad de la existencia empírica temporal se manifiesta. El sí-mismo no está seguro de sí, sin prueba, más que en relación con la trascendencia, sin la cual se desliza en el abismo de la nada. Si me contemplo en las manifestaciones de la existencia empírica nunca me veo como verdaderamente yo mismo; toda manifestación finita únicamente por virtud de mi trascender cobra un peso e importancia que, como mera existencia empírica, no podría tener. Yo veo la trascendencia y me cercioro de mi ser, incluso cuando no me habla y estoy en porfía contra ella. Pero, si ya no la veo, entonces siento que me hundo.

Si intentamos hacer más claro el ser-sí mismo deja de existir como yo aislado; existe en la *comunicación* de existir en cuanto sea inteligencia pura sustituíble, y sólo existe dado *históricamente* una sola vez en este tiempo y este lugar. Deja de existir como un ser-así empírico; sólo existe como *libertad.*

CAPITULO TERCERO

COMUNICACION

COMUNICACION COMO ORIGEN

A las preguntas «¿por qué hay comunicación?, ¿por qué yo no soy yo solo?» es tan imposible una respuesta comprensible como a la pregunta por el sí-mismo si se quiere llegar al fondo. El sentido de la aserción yo sólo soy en comunicación con el otro, puede tomarse objetivamente y subjetivamente por la existencia empírica, que está enlazada al comprender y al hacer, y entonces es un sentido determinado que se puede demostrar por el hecho de estar unos con otros. Pero cuando se la considera existencialmente, el sentido se refiere al origen del ser-sí-mismo, que se hace paradoja en el mismo enunciado; porque, siendo *por sí mismo*, sin embargo *no es por sí mismo y consigo solamente* lo que verdaderamente es. Esta comunicación existencial tendría por cuerpo físico aquella comunicación empírica en la cual se puede manifestar y aparecer.

1. Comunicación empírica.—La comunicación, es decir, la vida con los otros, tal como se realiza de muchas maneras en la existencia empírica, se da en las relaciones colectivas que se pueden observar, diferenciar en sus peculiaridades y comprender diáfanamente en sus motivos y efectos. Todas las formas de la comunidad, ineludibles para la existencia empírica, y, por tanto, para la posible «existencia» en la existencia empírica, nunca son, sin embargo, como tales, aquella que yo como posible «existencia» quiero verdaderamente. Por el contrario, esta comunicación ha de descubrirse en el *límite* de la comunicación *empírica*. Las relaciones reales psicológicas y sociológicas son objeto de la investigación; la verdadera comunicación en que sólo verdaderamente conozco mi ser, en cuanto que yo lo produzco con el otro, no existe empíricamente: su aclaración es una tarea filosófica.

a) *La existencia empírica ingenua, sin cuestiones*, del hombre en la *comunidad* permite que su conciencia individual coincida con la conciencia general de los hombres que le rodean. Entonces el hombre no pregunta por su ser ; la pregunta ya implicaría la escisión. Por mucho que el hombre sepa aprovechar en su beneficio, de una manera espontánea e instintiva, todo cuanto le rodea y sabe, sin embargo, su propia conciencia de ser, está fundada en lo común. La sustancia de la vida colectiva, el mundo y el pensamiento de los hombres, a los que pertenece, no está frente a la conciencia particular del individuo como algo extraño, cuestionable y analizable. En la existencia empírica ingenua yo hago lo que hacen todos, creo lo que todos creen, pienso como todos piensan. Opiniones, finalidades, angustias, alegrías, se transmiten de unos a otros sin que se den cuenta, porque existe una identificación originaria, incuestionada, de todos. Su conciencia es clara, su autoconciencia yace bajo un velo [1]. El sí-mismo, en cuanto que vive en el medio de esta colectividad, no está todavía en comunicación, porque todavía no es consciente de sí mismo. Si quiero comunicación no puedo querer volver a sumergirme en esta inconsciencia.

b) Hay un salto cuando el yo, *como consciente de sí mismo*, se puede *oponer* al otro y a su propio mundo. Entonces se diferencia, y de este modo capta su independencia originaria. Este salto está enlazado en la evolución al claro pensamiento *lógico*, impositivo y válido generalmente, en el cual el mundo, que antes tenía carácter de sueño, se cristaliza en objetos y regularidades definidas, sólidas, que se pueden volver a reconocer [2].

Después de que se separa un yo independiente surge la cuestión de cómo un yo y otro yo se *comprenden* y *tratan* uno con otro. Si pensamos que aquella comunidad incuestionada, patente en la existencia empírica primitiva, desaparece, entonces los hombres quedan como yo-átomos existentes empíricamente, y su relación en forma de relación de inteligencia con inteligencia, de existencia empírica con existencia empírica.

[1] La investigación psico-sociológica de este estado primitivo, que perdura como trasfondo relativo constantemente real y es siempre como totalidad una posibilidad, ha sido realizada desde diversos puntos de vista por Tarde, Le Bon, Levy-Brühl, Preuss, etc.

[2] El problema de cómo surge y desarrolla *de hecho* la conciencia del yo y el pensamiento lógico es un problema prehistórico que en todo lo que no es trivialidad tiene que conformarse con hipótesis por falta de tradición positiva.

Hay, en primer lugar, una comprensión de yo a yo por virtud de la *comprensión común de una cosa objetiva*, como un contenido intelectual, en el cual se aprehende y reconoce una exactitud como tal o un hacer en que se abraza colectivamente una finalidad con los medios pertinentes. Pero estas comunidades son impersonales; en ellas todo yo, a pesar de su autonomía formal, es reemplazable, en principio, por cualquier otro yo; todos los yo puntiformes son intercambiables.

En segundo lugar, hay para el yo diferenciado la posibilidad de tratar a todo otro *yo como cosa*. La comprensión común de las cosas, así como la comprensión psicológica de los motivos del otro, son utilizadas únicamente como medios de traer al otro hacia donde se le quiera tener, partiendo de cualquiera finalidad que uno se reserva para sí. No se reconoce al otro, mediante la participación del propio querer, como una existencia empírica del mismo rango, sino que se actúa sobre él como sobre un objeto de la naturaleza que hay que dominar por organizaciones y actos cuyo último sentido no concibe, por una forma de tratarle y manejarle cuya finalidad ignora. Tampoco aquí interviene ninguna relación personal. Pero, mientras por la comprensión común de una cosa se hace valer al otro impersonalmente como propio yo, aun cuando enteramente dirigido a la cosa, y viendo al otro sólo en la cosa, el otro queda convertido a su vez en cosa, y toda la participación y relación no es más que un medio de dominar al otro como se domina una cosa. Si esta relación es recíproca, entonces surge una lucha sobre *quién* de los dos, mediante los recursos del disimulo y de la apariencia de comunicación, es la cosa dirigida y dominada.

c) En esta clase de comunicaciones yo soy sólo pensado como inteligencia de una «conciencia en general». Pero la posibilidad de esta racionalidad universal no es más que el medio en el cual yo todavía sigo siendo posible como «existencia». *Por medio* de la *ratio* yo no soy, en verdad, yo mismo, pero *sin* ella no puedo llegar a serlo. Yo aprehendo la comunicación en las cosas que son idénticas para todo el mundo, pero ya trasciendo más allá de ellas al concebir *puramente* las cosas.

Pues el hombre no es nunca el yo solamente formal de la inteligencia ni es nunca sólo existencia empírica como vitalidad, sino que es portador de una sustancia, que o bien se mantiene en la oscuridad de una comunidad primitiva o bien se realiza por virtud

de una totalidad *espiritual*, que se hace consciente, pero nunca suficientemente conocida. Esta, como *idea*, trasciende la comunidad de la determinación y finalidad clara para la inteligencia, pero esencialmente distinta del interés egocéntrico del individuo sujeto a sus oscuras inclinaciones naturales. No se guía por fines definidos, fundamentables, sino mediante la inserción en un sentido, en el cual el individuo se encuentra aumentado para el mundo en el cual se realiza al entregarse a él.

La idea dominante no es, a su vez, una cosa objetiva, pero, por virtud de su totalidad es general, y por esta razón, a causa de su impersonalidad, está destinada a tener realidad en los sujetos, los cuales, en un sentido inobjetivo y encarecido, la llaman su «asunto». Lo que visto desde fuera aparece como comunidad primitiva puede llegar a ser el cuerpo físico de la idea, pero solamente por intermedio del sí-mismo, consciente de su independencia e incuestionabilidad. La comunidad en la idea de un conjunto —este Estado, esta sociedad, esta familia, esta Universidad, esta profesión— me pone por primera vez en una *comunicación sustancial.*

Sin embargo, también en esta comunicación me falta todavía la identificación conmigo mismo. Cierto es que mi vida en la objetividad de la existencia empírica del mundo sólo es realizable por la participación en ideas sustanciales, pero el individuo conserva una autonomía, la cual puede abrirse paso en esta objetividad y, por tanto, oponerse a ella, aunque como individuo empírico quede absorbido por completo en ella. La comunicación en las ideas y su realización por medio de la «existencia» lleva al hombre a una mayor proximidad con el otro que la inteligencia, la finalidad y la comunidad primitiva; pero una proximidad absoluta del «yo mismo» con el otro sí-mismo, en la cual ya no sea posible en absoluto el intercambio y sustitución, y que, desde el punto de vista de la idea, acaso sea menospreciada como privada, ésa no es posible de ese modo.

Las *relaciones sociológicas* se pueden seguir, conforme a sus aspectos vinculados al sujeto, en tres direcciones enlazadas entre sí: la colectividad primitiva, la finalidad y racionalidad objetivas, la espiritualidad, determinada por ideas, del contenido [3]. No obs-

[3] El análisis de las ideas se efectúa por interpretaciones históricas, que intentan aprehender el «espíritu» o los «principios» de las épocas, las culturas, los pueblos, las instituciones, aunque sean tan distantes unas de otras como las de Montesquieu, Hegel, Ranke. La sociología como ciencia es realmente fecunda cuando, mostrando las consecuencias inconscientes e involuntarias de todas las

tante, cualesquiera que sean las realidades particulares en que la relación sociológica se convierte en objeto de la consideración, siempre se estará contento de interpretar sólo en los casos límites algo que sea puramente psicología de masas, salido de la comunidad primitiva, algo puramente racional, determinado por fines, algo puramente ideal y emanado de una totalidad. Trátese de una finalidad común de trabajo (solidaridad profesional, compañerismo), trátese de la relación de maestro y discípulo, de médico y paciente, de superior y subordinado, de vendedor y comprador, de taquillero y cliente, trátese de la parte contraria en un contrato, de las autoridades y contrincantes ante un tribunal, del régimen de los debates parlamentarios y otros semejantes, de la sociabilidad y celebración de las fiestas, de la amistad, camaradería, compañerismo en las armas y asociaciones, siempre el *fundamento* es una realidad psicológica; la finalidad y la inteligencia, un *medio* provechoso; la idea de la totalidad y la copertenencia a algo trascendente, la *vinculación* ordenadora más o menos consciente, la cual puede disminuir hasta la negación, pero al menos perdura como posible.

Sin embargo, al actualizar las tres formas de comunicación que se hacen objetivas se llega a límites: la dirección hacia la *comunicación existencial* queda articulada en ellas, pero todavía *no se alcanza* ésta. En la comunidad ingenuamente sustancial, el límite era el yo que se asienta sobre sí mismo; en la comunicación de este yo con el otro yo como punto sustituíble, el límite ulterior está constituído por las ideas trascendentes de las totalidades en que actúan y que no están enlazadas por ellas causalmente, sino idealmente. El límite de la comunicación que obedece a las ideas es, por último, la «existencia», que si bien aparece de esta suerte enlazada a todos los grados de las precedentes comunicaciones, no está encerrada y conclusa en ninguna de ellas. La «existencia» en su originariedad está en las únicas comunicaciones que le pertenecen propiamente. Estas, a causa de que sólo son experimentables en la «existencia» misma, carecen de visibilidad frente a las comunicaciones objetivas. En ellas estoy comprometiendo todo mi ser, no ya tan sólo mi existencia empírica ni tampoco por virtud de formas generales transferibles.

fuerzas de estas tres direcciones que se manifiestan de hecho en la historia, consigue captarlas definitivamente, lo cual sólo en el segundo grupo —finalidad y racionalidad objetivas— alcanza con decisión de validez general.

2. La insatisfacción en la comunicación no existencial.— Si bien en toda comunicación experimento una satisfacción *específica*, en ninguna experimento una satisfacción absoluta. Pues cuando me doy cuenta de la particularidad de mi comunicación y tropiezo en sus límites me invade la insatisfacción. Yo me comprometía sólo en una dirección determinada, bien como mera existencia empírica, bien como yo en general, bien como función de una totalidad ideal, bien como este carácter, pero no como yo mismo.

La insatisfacción en la comunicación es, por tanto, el origen para abrirse paso a la «existencia» y para un filosofar que trata de aclararla. Así como todo filosofar comienza con el asombro, y el saber del mundo con la duda, la aclaración de la «existencia» comienza al *experimentar la insatisfacción* de la comunicación.

La insatisfacción es el punto de partida de la reflexión filosófica que trata de comprender el pensamiento de que yo, como yo mismo, sólo soy, por virtud del otro, insustituíble en cada caso.

a) *Insatisfacción en la comunicación de la conciencia en general y en la transmisión de la existencia empírica.*—Como *conciencia en general* yo existo ya con otra conciencia. Así como la conciencia no existe sin objeto al que se dirija, tampoco la conciencia de sí mismo existe sin otra conciencia de sí mismo. Una única conciencia aislada estaría sin participación, sin pregunta ni respuesta; por tanto, sin conciencia de *sí misma*, que de esta suerte ya como lenguaje sólo existe al destacarse uno mismo de otro. Tiene que reconocerse en otro yo para oponerse como yo a sí mismo en la *autocomunicación* y aprehender lo que tiene validez general. Pero esta comunicación todavía es sustituíble a discreción; sólo es medio y no ser del sí-mismo. Yo soy en ella cualquiera, «todo el mundo»; es decir, el yo en general; esto quiero ciertamente serlo, pero yo quiero ser también yo mismo y no sólo «todo el mundo».

Pues ya como *existencia empírica* yo soy *sólo* por virtud de la otra existencia empírica en acción recíproca. Un hombre no es solamente por nacimiento y herencia, sino que, sólo es realmente hombre por virtud de la tradición que le pone en su mundo. Un ser aislado no existe más que como noción límite, no de hecho. Se le podría imaginar atrofiado, inválido; antes los sordomudos eran débiles de espíritu, no diferentes de los verdaderos idiotas; pero en cuanto recibieron un lenguaje de signos y, por tanto, también les fué accesible la transmisión, se convirtieron en hombres inte-

grales. Pero en esta tradición, como sólo tal tradición, yo no estoy, a pesar de toda la comunicación con la «histórica» sustancia del ser humano, en la verdadera por la cual yo llego a ser mí mismo. En la tradición objetiva, los individuos que me la trasmiten y yo mismo somos sustituíbles sin que en la objetividad como tal se modifique algo. Pero el hombre es más que un vaso solamente. Si él no hace más que recibir lo trasmitido se asfixiaría en ello. Sólo al abrazarlo y poseerlo íntimamente llega a ser él mismo.

b) *Insatisfacción en mí solo.*—Si yo, al fallar la comunicación, me aferro a mí mismo queriendo ser una conciencia en la cual yo estoy solo conmigo, la insatisfacción —emergiendo entonces— se acentúa; se hace absoluta y definitiva. Si pretendo concebir el sentido de la vida como «yo solo», como si ya pudiera conocer por mí la verdad, y me intereso por los otros y les doy lo que me parece justo para ellos, pero como si realmente no me importasen en lo más íntimo, entonces yo me embrollo y atasco. Yo no puedo encontrar lo verdadero, porque verdadero es lo que *no sólo* para mí es verdadero: yo no puedo amarme a mí mismo, sino sólo porque yo amo al otro. Si yo sólo soy yo, sería árido, desierto.

Hay ciertamente en mí un impulso originariamente verdadero a *estarme solo conmigo*; yo quisiera todavía poder vivir intacto como yo mismo cuando la comunicación se me rompió. Pero si yo traiciono a la posible comunicación, sea de hecho, sea por falta de disponibilidad para ella, si la insatisfacción no se convierte ya en una voluntad de comunicación, caigo en la nada. Entonces la insatisfacción se transforma en la conciencia de que estoy como si yo me hubiera desprendido del ser; la conciencia tiene horror a estar sola con lo que existe empíricamente, que se ha hecho inhóspito. Trato entonces de auxiliarme filosofando sobre la propia satisfacción de un sí-mismo desesperadamente resuelto y no hago más que afirmar, como algo que supongo ineludible, lo que yo inconscientemente me he acarreado por virtud de mi libre negación. La existencia empírica se me oscurece.

Se produce entonces una lucha interior por la posibilidad de estar solo sobre mí mismo. Yo debo renunciar a alcanzar el sentido de la vida por mí sólo; la lucha conduce en ocasiones a la decisión de mi ser-mí-mismo en comunicación por virtud de la vinculación a ella; en ella, que está exigida desde la profundidad de mi posible ser-mí-mismo, reclamada por la misma posibilidad

en el otro, yo llego a ser lo que yo soy con el otro, único en cada caso.

c) *Insatisfacción en el otro.*—Yo no puedo llegar a ser yo mismo, si el otro a su vez no quiere ser él mismo; yo no puedo ser libre si el otro no lo es, yo no puedo estar cierto de mí si no estoy también cierto del otro. En la comunicación no sólo me siento responsable de mí sino del otro, como si él fuera yo y yo fuera él, y percibo que la comunicación sólo se establece cuando el otro sale a mi encuentro del mismo modo. Pues tampoco alcanzo el sentido de la comunicación por mi propio hacer; es menester que el hacer del otro venga al encuentro. Yo tengo que experimentar el dolor de la eterna insatisfacción cuando el otro en lugar de ser el que viene a mi encuentro se convierte a sí mismo en objeto para mí. Si el otro no es en su hacer autónomamente él mismo, tampoco lo soy yo. La sumisión del otro por obediencia a mí no me deja encontrarme a mí mismo; su dominio sobre mí, tampoco. Sólo en el mutuo reconocimiento llegamos a ser ambos nosotros mismos. Sólo juntos podemos alcanzar lo que cada uno quiere alcanzar.

d) *Impulso a la comunicación.*—Si la comunicación falla, la culpa es esencialmente *mía*. Es notorio que la comunicación no se puede conseguir tan sólo mediante la buena voluntad de la inteligencia práctica, sino comprometiendo el ser-sí-mismo, pues únicamente de este modo llego a mí mismo; nunca la consigo cuando me reservo y considero las comunicaciones relativas y particulares como las posibilidades últimas. La conciencia de ser un factor decisivo para sí mismo y para el otro *empuja* a estar en la *disponibilidad* más extrema para la comunicación.

Toda relación con un hombre nos interesa posiblemente por encima de su realidad determinada y, por tanto, limitada. La *conciencia* de que en el mutuo encontrarse las posibles «existencias», su contacto o su pasar unas ante otras, hay una significación esencial que *rebasa todo lo que es concebible* en el mundo, se impone a menudo sin que lo comprendamos propiamente. Una omisión, que sentimos como una pérdida, a causa de que no hemos asido verdaderamente una mano extendida, sino tan sólo socialmente; la conciencia de que debemos romper una comunicación o padecer su ruptura; la opresión de todo ser hostil con indiferencia absoluta de los posibles daños empíricos; la inclinación a resolver para el caso de muerte todos los disgustos y desavenencias, cuando importa; el horror ante el pensamiento de que aun después de la

muerte se podría irrogar al odiado algún perjuicio; todos estos sentimientos aluden a una conciencia existencial, para la cual la comunicación es un verdadero ser, y no sólo una vinculación temporal. Toda pérdida y fallo en la comunicación es propiamente una pérdida del ser. Ser es un ser unos con otros no sólo de la existencia empírica, sino de la «existencia»; pero ésta no existe en el tiempo como cosa consistente y estable, sino como proceso y peligro. Por esto penetra tan íntima y suavemente como rozando la última raíz lo que en la comunicación me llega y me falta. Y por esto, la insatisfacción en la comunicación, ya real, de la existencia empírica es el acicate que me *despierta* a la comunicación más profunda, a la comunicación existencial.

e) *Comunicación existencial.*—En la comunicación, por virtud de la cual yo me sé captado a mi vez, el otro es solamente *este* otro: su *singularidad* es el modo en que se manifiesta la sustancialidad de este ser. La comunicación existencial no se puede enseñar ni imitar, sino que existe de manera absolutamente irrepetible en cada caso. Existe entre dos sí-mismos que sólo son éstos y no representantes y, por tanto, no sustituíbles. El sí-mismo llega a su certidumbre en esta comunicación, como «históricamente» absoluta, irreconocible desde fuera. Sólo en ella el *sí-mismo existe para el otro sí-mismo en mutua creación.* En la decisión «histórica», el sí-mismo, por su vinculación en ella, ha perdido su mismidad en el sentido de ser-yo aislado para aprehender el ser-sí-mismo en la comunicación.

El sentido de la tesis de que yo sólo soy yo mismo en mi libertad cuando el otro es y quiere ser él mismo y yo con él, sólo se puede concebir *como posibilidad partiendo de la libertad.* Mientras que las comunicaciones en la «conciencia en general» y en la tradición son necesidades cognoscibles de la existencia empírica, sin las cuales descenderíamos inevitablemente a la inconsciencia, la necesidad de la comunicación existencial sólo es necesidad de la libertad, por tanto inconcebible objetivamente. Querer sustraerse a la verdadera comunicación significa renunciar a mi ser-mí-mismo; si me sustraigo a ella me traiciono a mí mismo juntamente con el otro.

3. Límites de la comunicación existencial.—La realización de la comunicación existencial está vinculada a algo que *no es forzoso*, que puede faltar; está enlazada con una *objetiva angostura* de su manifestación.

a) *La falta de comunicación.*—Aunque la certidumbre de que yo sólo con el otro puedo ser yo mismo está en el origen de mi conciencia del ser, sin embargo se oye decir como si se tuviera que rechazar una censura por la falta de comunicación: no les es dado a todos encontrar un amigo; se ha buscado constantemente, pero nunca se ha conseguido; todos los hombres habrían desilusionado; el otro ha tenido la suerte de haber encontrado un amigo; incluso se está bien dispuesto, pero nadie viene.

Con tales pensamientos la comunicación queda convertida en un *proceso* objetivo que puede ocurrirle o no ocurrirle a uno como si fuera un suceso externo, como si a uno le cayera en suerte un amigo como un bien material, como si la disposición a recibirlo fuera evidente y la falta del amigo como la falta de una cosa. Pero *encontrar* un amigo no es un proceso pasivo, sino que está fundado en la posible «existencia»; es cosa que ya se prepara en la manifestación lo mismo arriesgándose a la comunicación que por virtud del temor a anticiparse, o por no confundir con la comunicación un mero contacto social en la solidaridad de las satisfacciones e intereses comunes. También se prepara por haber soportado antes dolorosamente la soledad, haberse defendido a sí mismo y haber podido esperar. Lo contrario de todo esto es un obstáculo para la verdadera comunicación. Esta se hace imposible al acercarse con ideales fijados objetivamente. La comunicación con una libre «existencia» exige evitar todo criterio definitivo. Todo sondeo es secundario y no es más que medio para la comunicación, no su condición. El instintivo anhelo de que los otros debieran ser como dioses y santos impide toda comunicación. El amigo sólo nos es concedido como consecuencia de la tensión interior en la realidad de la amplia visión y en la posibilidad de la absoluta seriedad.

Pero si yo, contento de mí mismo, me atribuyo el amigo y la comunicación como si fuera un *mérito* mío, entonces incurro en una profunda falsedad, y verdaderamente los pierdo a los dos; lo que en definitiva no depende de mí solamente no puedo atribuírmelo. La fuerza mayor de la «existencia» incondicionada puede darse allí donde falta la felicidad.

Aquí, en el origen, no se puede hablar de culpa ni de mérito. No hay ninguna *justificación* para la falta —pues siempre la he consentido en mí mismo también— y ninguna *legitimación* de un supuesto perfeccionamiento cuando se realiza, pues tuvo siempre

que añadir lo que no dependía de mí. Todo la existencial está fuera de las objetividades que puedo querer o no querer como fines. La irrepetibilidad «histórica» de la comunicación es una totalidad que no surge por el hecho de que ya soy y después se añade algo, sino donde yo mismo llego a ser verdaderamente; pero como totalidad inobjetiva no tiene fundamento. La comunicación es el origen de la «existencia»; cuanto en ella depende de mi libertad es en ella mérito y culpa. Yo puedo abandonar frívolamente el germen que se desarrolla y pasarlo por alto o vivir de suerte que este germen se atrofie a poco. Así como cuando la comunicación queda interrumpida y sin desarrollo se impone el sentimiento de culpa, del mismo modo al realizar la comunicación tengo la plena conciencia de que no la he merecido, así como si algo me hubiera sido dado y regalado de modo inconcebible; y si no la realizo, la conciencia de una soledad, en modo alguno definitiva, en la que, yo, puesto que verdaderamente la intenté romper, me procuro mi amigo en la trascendencia misma.

b) *La angostura «histórica» de la comunicación.*—Es como si cada cual tuviera derecho a todos. Así como rehusarme a una voluntad de comunicación es culpa mía, la entrada en una comunicación real tiene como consecuencia la exclusión de otras posibilidades. Yo no puedo llegar a todos los hombres.

Pero ya destruyo la comunicación si la intento con los más posibles. Si yo quiero corresponder a todos, es decir, a todo el que me encuentre, entonces lleno mi existencia empírica de superficialidades y me niego, a causa de una imaginaria posibilidad universal, la que, en su limitación, es en cada caso única posibilidad «histórica».

Con el origen de la conciencia comunicativa de ser está enlazada la angostura objetiva de su manifestación como culpa ineludible, pero con ella se origina también la verdadera amplitud.

ACLARACION DE LA COMUNICACION EXISTENCIAL

Contra la inclinación a bastarse a sí mismo, contra la satisfacción en el saber propio de la «conciencia en general», contra el egoísmo del individuo, contra el impulso de la vida a encerrarse en sí misma, contra el perderse en la tradición constituída como forma habitual de la vida, el filosofar pretende aclarar la libertad, que ante el peligro amenazador del solipsismo o del universalismo

de la existencia empírica aprehende originariamente el ser mediante la comunicación. Este filosofar apela desde mí a mí, para dejarme abierto y en franquía y aceptar entonces incondicionalmente la vinculación realizada comunicativamente. Trata de *conservar* la *posibilidad*, negada desesperadamente en el solipsismo y en el universalismo de la «conciencia en general».

1. Soledad-unión.—Si en la comunicación llego a ser mí mismo, hay en ella dos cosas: el ser-yo y el ser-con-el otro. Si yo, aun siendo autónomo, no soy yo mismo independientemente, entonces me pierdo por entero en el otro; la comunicación se anula al mismo tiempo juntamente conmigo. Inversamente: si yo comienzo por aislarme, la comunicación se empobrece y vacía; en el caso límite de su absoluto rompimiento, dejo incluso de ser, porque me he volatilizado en el vacío puntiforme.

La soledad no es idéntica al estar aislado socialmente. Quien, por ejemplo, en los estados primitivos y sin conciencia autónoma de ser, es expulsado de su comunidad, sigue viviendo interiormente en esta comunidad o tiene una oscura conciencia desesperada de no ser; no está ni en el estado de seguridad ni solitario en el estado de exclusión a causa de que no es un yo para sí mismo.

Sólo en la clara conciencia de los estados avanzados se puede decir que ser yo mismo significa estar solo, de tal suerte, sin embargo, que en la soledad todavía no soy yo mismo, pues la soledad es la conciencia de estar dispuesto para la posible «existencia» que únicamente en la comunicación se realiza.

La comunicación tiene lugar en cada caso entre dos que, vinculándose entre sí, pero que deben seguir siendo dos, cada uno de ellos va al otro desde la soledad y, sin embargo, sólo conocen la soledad *porque* están en comunicación. Yo no puedo llegar a ser mí mismo si no entro en comunicación con otro, y no puedo entrar en comunicación sin ser en soledad. Siempre que cesa la soledad por virtud de la comunicación se desarrolla una nueva soledad, que no puede desaparecer sin que yo mismo deje de ser como condición de la comunicación. Yo tengo que querer la soledad si yo mismo quiero ser desde el propio origen, y por esta razón intento entrar en la comunicación más profunda. Es cierto que puedo renunciar a mí mismo y sin distanciarme del otro quedar absorbido en él, pero así como el agua que no está embalsada fluye sin fuerza en pequeños arroyuelos, así le ocurre al yo que ya no quiere la aspereza del ser-sí-mismo y del distanciamiento.

En la existencia empírica es insuprimible existencialmente la polaridad de la entrega entusiasta de sí mismo y el riguroso mantenerse en la soledad. La posible «existencia» sólo existe en la existencia empírica como movimiento entre ambos polos en una vía cuyo origen y término permanecen oscuros. Si no quiero soportar la soledad para superarla siempre de nuevo, entonces opto, bien por disolverme en el caos o bien por estabilizarme en formas y carriles trillados; si no quiero arriesgarme a la entrega, entonces me aniquilo convertido en un yo anquilosado y vacío.

Aunque persiste una inquietud en la existencia empírica del sí-mismo que sólo desaparece en momentos para surgir en seguida en forma nueva, este movimiento no es, sin embargo, una indefinida repetición en inútil afanamiento, sino que en ella la posible «existencia» toma dirección y vuelo, cuya meta y fundamento, aun cuando no existen para la intelección, pueden esclarecerse para la «existencia» al trascender.

Contra esta comunicación de la soledad se rebela una actitud fundamental, extraña a ella originariamente: Tal comunicación no es más que el intento desesperado de una comunidad de los solitarios; no hay en ella más que el ser-sí-mismo obstinado, que se cierra a la verdad, que estriba precisamente en la auténtica comunidad; el solitario culpable se crea un filosofar como ilusión de tener compañeros de soledad. Pero a la pregunta de qué es entonces la auténtica comunidad se contesta: lo que puede ligar a todos los hombres. Y esto es, o bien la verdad revelada que ha de seguirse obedientemente en la comunidad de los creyentes, o bien la idea de una más justa organización del mundo, la conexión exclusivamente nacional de todas las fuerzas agrupadas en una fuerza dirigida por una voluntad única, la violenta configuración del mundo para la felicidad de todos, etc. El hombre ha de renunciar a sí mismo; si sirvo a la totalidad estoy en la verdadera comunidad; ser sí mismo significa estar desprendido de sí mismo.

Ambas, la actitud filosófica hacia la comunicación y su contraria, parten del convencimiento de esta tesis: *la verdad es lo que instituye la comunidad;* la religión y la filosofía están de acuerdo en que lo meramente comprensible sólo establece una pseudocomunidad en un saber objetivo. Lo comprensible es, en verdad, el medio para la comunidad en lo incomprensible, que lo hace entrar en el proceso infinito de la aclaración. Pero lo que es meramente comprensible como sabido no vincula, no compromete,

porque está distanciado del ser-sí-mismo, y relaja la comunidad cuando se convierte en lo esencial. En la racionalización diáfana de todo, la comunicación como comunidad desaparecería.

Ambas actitudes se separan con referencia al *lugar y al origen de lo incomprensible* que instituye la comunidad. Para una existencia filosofante estriba en la realidad del ser-sí-mismo de los hombres que se encuentran fácticamente. Para una existencia obediente está en la revelación divina fijada objetivamente o en la autoritaria ordenación de una imagen del mundo, como la del marxismo. O bien lo que tiene valor para mí es la realidad «histórica» de mi comunicación con hombres de carne y hueso a cuyo ser-sí-mismo debo que yo mismo sea más que aquello que yo puedo escuchar como verdad objetiva o yo dejo sumirme mi posible comunicación con los hombres en un amor general al prójimo que tiene su fundamento y apoyo en mi amor extramundano a la divinidad o en una conciencia racional y, sin embargo, incomprensible y oscura del destino de la humanidad. O bien me arriesgo siempre de nuevo a la soledad para conquistar el ser-sí-mismo en la comunicación, o me he anulado definitivamente en otro ser.

El divorcio se *ahonda* en la actitud respecto a la posibilidad de la *comunidad de todos*. En la consideración empírica se impone cada vez más la verdad de la tesis de que cuantos más hombres comprenden algo tanto menos sustancia y contenido tiene. Pero, puesto que la verdad filosofante ve a todos los hombres como posibles otros, con los cuales es exigida la comunicación, también es ineludible la siguiente pretensión: la verdad más profunda es lo que todos los hombres pudieran comprender de tal forma que formasen una única comunidad. En este dilema, el criterio que trata de imponer a la fuerza la unidad y se da por satisfecho con la comprensión más superficial, incluso con la obediencia sin comprensión, se divorcia del otro criterio, que, por amor a la verdad, no quiere anticipar nada ilusoriamente, y, por tanto. reconoce lo que es fáctico, y sólo podría superarse por la verdadera comunicación en un proceso indefinido. Cierto es que la comunidad, la cual, con su ordenación, vela por la posibilidad de la existencia empírica, tiene que tener finalidades que todos comprendan. Pero esta comunidad no es precisamente aquella en la cual cobro la conciencia del verdadero ser, sino el orden del mundo de los hombres, en el que también puede respetarse mutuamente lo

que no se hace comprensible y persiste en la tarea de ir acercándose en una comunicación cada vez más amplia.

La posibilidad de la «existencia» en esta tensión de soledad y comunicación es la alternativa que no tiene valor general para todo el mundo, pero para el ser-sí-mismo es pensada incondicionadamente como la aprehensión del ser, que para él es accesible en el hombre.

2. PATENTIZACIÓN-REALIZACIÓN.—En la comunicación yo me hago patente juntamente con el otro.

Esta patentización es, sin embargo, al mismo tiempo la realización del yo como sí-mismo. Si por ventura pienso que el patentizarse es una aclaración del carácter innato, entonces con tal pensamiento abandono la posibilidad de la «existencia», la cual se va creando en el proceso mismo de la patentización al hacerse clara. Para el pensamiento objetivo únicamente puede hacerse patente lo que ya existe *antes*. Pero una patentización, que en su proceso produce al mismo tiempo el ser, es como una creación de la nada y, por tanto, no existe en el sentido de la mera existencia empírica. Si me sitúo en el punto de vista de que yo soy como he nacido, de que puedo conocer en la vida mis disposiciones naturales, pero sigo siendo lo que soy, entonces me comporto psicológicamente y supongo que un conocimiento empírico perfecto acerca de mí ya podría decir de antemano sobre mí lo que yo soy. Esto es cierto para las disposiciones naturales y las cualidades; conocerlas forma parte de la orientación en mi situación. La conciencia *decisiva* de la *posible «existencia»* aprehende, empero, estos datos; tratar de hacer claridad sobre ellos es sólo supuesto para la patentización existencial por virtud de la cual se esclarece en el mundo no sólo lo que soy como existencia empírica, sino lo que soy yo mismo. El reconocimiento de los límites reales en la situación de lo dado significa, para esta patentización, que yo en ella no hago, sin embargo, más que ganar el material para otra realización. Por esta razón, y a causa de que ningún saber es definitivo, tal reconocimiento de lo dado incluye también la posibilidad, inverosímil para la mirada empírica, de sobrepasar todo límite. La *voluntad existencial de patentizarse* incluye lo que aparentemente es contrario: la inexorable claridad sobre lo empírico y la posibilidad de llegar a ser por ello lo que yo soy eternamen-

te, el inevitable encadenamiento por la realidad empírica y la libertad de transformarla al concebirla, el reconocimiento de ser-así y la negación de todo ser-así fijado.

Esta voluntad de patentización se aventura por entero a la comunicación, que es donde únicamente puede realizarse; se aventura a desprenderse de todo ser-así porque sabe que en ello está la propia «existencia» como primicia viniendo a sí. En cambio, la voluntad de hermetismo (al disfraz, a la apariencia de seguridad) sólo aparentemente entra en comunicación, y no se arriesga, porque confunde su ser-así con su ser eterno, y quiere salvarlo. Para ella la patentización sería aniquilación, mientras que para el ser-sí-mismo la patentización es captación y superación de la realidad meramente empírica en favor de la posible «existencia». Pues en la patentización me pierdo a mí mismo (como empírica existencia constituída) para recobrarme (como posible «existencia»); en el hermetismo me conservo (como consistencia empírica), pero perdiéndome (como posible «existencia»). La patentización de sí mismo y la realidad existencial están en la relación de parecer surgir de la nada en reciprocidad y sostenerse a sí mismas.

Este proceso de realizarse al hacerse patente no se ejecuta en la «existencia» aislada, sino tan sólo con el otro. Yo, como individuo, no soy para mí ni patente ni real. El *proceso de la patentización* en la comunicación es aquella *lucha* singular que, como lucha, es al mismo tiempo *amor*.

3. Combate amoroso.—Como amor, esta comunicación no es el amor ciego, cualquiera que sea el objeto a que se refiera, sino el amor combatiente, que es clarividente. Este amor pone en cuestión, hace difícil, exige y aprehende desde la posible «existencia» la otra posible «existencia».

Como combate, esta comunicación es la lucha del individuo por la «existencia», que es, al mismo tiempo, una lucha por la propia y la otra «existencia». Mientras en la lucha por la existencia empírica vale la utilización de todas las armas, son inevitables la astucia y el engaño, así como tratar al otro como enemigo —que es solamente el absoluto Otro, equivalente a la resistencia que ofrece la naturaleza—, en la lucha por la «existencia» se trata de algo infinitamente distinto: se lucha por la franquía sin reservas, por la eliminación de toda fuerza y superioridad, por el sí-mismo del otro, tanto como por el propio. En esta lucha ambos se arriesgan a mostrarse y dejarse poner en cuestión sin reservas. Si la

«existencia» es posible, entonces ella se aparecerá como este recobrarse (que nunca es objetivo) por virtud del entregarse combatiendo (que en parte es objetivo y no puede concebirse por los motivos de la existencia empírica).

En la lucha de la comunicación existe una *solidaridad* sin par. Sólo esta solidaridad hace posible llegar a lo más extremo en el poner en cuestión, porque se aventura, hace común a los dos esa puesta en cuestión y les corresponsabiliza para el resultado. La solidaridad limita la lucha a la comunicación existencial, que en cada caso siempre es el secreto entre dos, de tal suerte que los amigos más próximos pueden ser para el público los que, de la manera más decisiva, porfían uno con otro por la «existencia» en un combate en que las ganancias y las pérdidas son comunes.

Para este combate por la sinceridad se pueden establecer reglas: Nunca se pretende la superioridad y la victoria; si éstas sobrevienen se las siente como perturbación y culpa, y son, a su vez, combatidas. Se descubren todas las cartas y no se practica ninguna reserva calculada. No se busca la mutua transparencia sólo en los contenidos positivos, sino también en los medios de preguntar y combatir. Cada uno penetra en sí mismo juntamente con el otro. No es la lucha de dos «existencias», una contra otra, sino una lucha común entre sí mismo y el otro, pero solamente lucha por la verdad. Esta lucha sólo puede realizarse al mismo nivel por completo. Ambos, a pesar de la diferencia de los medios técnicos de lucha (de saber, de inteligencia, de memoria, de resistencia a la fatiga), establecen la igualdad de nivel, prestándose mutuamente de antemano todas las fuerzas. Pero la igualación exige que cada uno se haga existencialmente a sí mismo, y también al otro tan difícil como sea posible. La caballerosidad y cualquier forma de facilitación no vale aquí más que como pasajera garantía —con el consenso de ambos— en los apuros que sobrevienen por cortos períodos en la manifestación de nuestra existencia empírica. Si se hace permanente, la comunicación cesa. Pero, a su vez, la dificultación sólo vale en relación con los fundamentos más auténticos del decidirse en la sustancia de la resolución. Donde vence la mayor fuerza del instrumento psíquico, donde es posible la sofística, la comunicación cesa. En la comunicación existencial combatiente cada uno lo pone *todo* a disposición del *otro*.

Nada que se sienta como importante puede quedar sin respues-

ta en la comunicación. Cuando «existo» tomo la frase escuchada con todos sus matices con toda seriedad y reacciono a ella, sea que el otro pregunte conscientemente, aunque de manera indirecta, y quiera respuesta, sea que quisiera instintivamente callar y no pretendiese ninguna respuesta; pero entonces tiene que escuchar. Lo que yo mismo digo es pensado como pregunta; yo quiero escuchar respuesta, pero nunca persuadir o imponer. Dar cuenta y razón ilimitada es propio de la auténtica comunicación. Si la respuesta no se realiza al momento queda como tarea que no se olvida.

Puesto que la lucha tiene lugar al mismo nivel, ya en ella como tal hay reconocimiento, y, al poner en cuestión, ya se afirma. Por esta razón en la comunicación existencial se patentiza la solidaridad precisamente en la lucha más viva. Este combate, en lugar de separar, es el camino que conduce a la verdadera vinculación de las «existencias». Por tanto, es regla de esta solidaridad que estos hombres se confíen en absoluto y que su combate no sea una lucha visible y objetiva para otro, lo cual pudiera dar lugar a que se fundasen partidos. Es una lucha por la verdad de la «existencia», no por una validez general.

Por último, no se puede conquistar la veracidad en la comunicación combatiente y asegurar la libertad de «existencia» con «existencia» sin reconocer al mismo tiempo la realidad de aquellas leyes propias del espíritu y aquellos impulsos psicológicos que centran y aíslan al sí-mismo sobre sí. Estas fuerzas perturban y traban, estorban la libre actividad de la comunicación, a la que quisieran poner límites o someter a condiciones. Sin reconocer esas fuerzas y desenmascararlas continuamente el hombre no puede llegar a ser dueño de sí mismo. Puede, sí, en los puntos cimeros de su «existencia», libertarse de ellas, pero vuelve a descender sin saber cómo ha sido.

4. Comunicación y contenido.—Cuando, a través de todo lo externo, el hombre, como él mismo, se acerca al otro sí-mismo y caen las ilusiones engañosas, y lo propio y auténtico se patentiza, la meta pudiera ser que el alma con el alma, ya sin velos, se reuniera en una unidad sin vinculación alguna en la exterioridad de la existencia empírica del mundo.

Sin embargo, *en el mundo*, la «existencia» no puede unirse a la «existencia» inmediatamente, sino sólo por medio de conteni-

dos. La unión de las almas necesita la realidad de la acción y de la expresión. Pues la comunicación no es real como la claridad que existe sin resistencia de un ser angélico sin espacio ni tiempo, sino que es el movimiento del sí-mismo en la materia de la realidad. Hay ciertamente momentos en que el contacto es como si fuera inmediato, lo que puede realizarse al trascender sobre toda existencia empírica del mundo. Pero también entonces la amplitud y claridad del contenido, que se ha hecho objetivo y después se trasciende, es la medida para decidir el momento de la verdadera comunicación. Esta cobra impulso y vuelo por virtud de la participación en las ideas en el mundo, en tareas y finalidades.

La tendencia a tomar la inmediatez del contacto por comunicación auténtica permite a los hombres acercarse con simple simpatía o antipatía, de las que no se puede dar clara razón. Desde la coexistencia vital hasta las tensiones eróticas, desde el sentirse complacido por el aspecto exterior del hombre hasta el límite en que brilla la posibilidad de una íntima copertenencia, aun sin haber percibido una palabra, esta inmediatez se extiende por un reino apenas abarcable. En cada caso tiene algo impersonal y típico; no hay todavía reciprocidad en el movimiento del verdadero sí-mismo. La inmediatez se acaba ya en el movimiento vital, con el cual se disipa, o bien no es más que posibilidad que se tiene todavía que patentizar y hacer valer. Sin contenido, todo contacto inmediato queda vacío. La mera comunidad vital de la juventud, el simple estar juntos sin actividad en el mundo, la camaradería sin idea ni finalidad, la alegría común en los juegos y los deportes, dan una satisfacción específica en el momento de vivirlas. Pero esto no es bastante, y deja tras sí una insatisfacción forzosa para un sí-mismo que concibe la vida como decisión.

Cuando el amor entre seres humanos ha alcanzado su momento culminante al trascender sobre todo lo exterior, entonces, aunque haya sido aprehendido el más decisivo ser-sí-mismo, puede engendrarse de nuevo una tendencia a reducir la comunicación amorosa como tal, en una nueva *inmediatez*, a su pura interioridad y cultivarla como tal. Entonces el amor desfallece. El amor no puede ser existencial en la comunicación directa, sin los medios de la existencia empírica mundana en la sucesión del tiempo. Intentarlo es aniquilarse al salirse de la dureza de la impenetrable existencia empírica o permanecer en mera posibilidad que se

anula a sí misma. De aquí que el amor más fundado raramente hable de sí mismo.

La *inmediatez* del contacto es tanto origen como resultado de toda comunicación auténtica. De su oscuridad llegan los impulsos que en el mundo de la acción definida y del pensamiento articulado alcanzan la claridad del ser-sí-mismo. En su forma, la comunicación lograda queda como atmósfera de toda la objetividad de la existencia empírica y como preparación para una nueva realización. Existe una falsa alternativa en la distinción de si yo llego al *alma del otro por virtud de la cosa* o si sólo la *cosa* despierta mi interés por *virtud del alma* del otro, por el hecho de que a él le interesa. En el último caso se produciría un progresivo empobrecimiento, puesto que las cosas no eran más que incidentalidades. En cambio, en el primer caso el alma se reduciría a un sujeto impersonal para el cual la cosa tiene valor. Como alma y cosa, ser-sí-mismo y mundo son correlativos, es un error que la vida, como posible «existencia», pudiera quedar reducida a una comprensión recíproca de las almas, como también es un error que consistiera en el mutuo reconocimiento de acciones y resultados. Sin contenido mundano, la comunicación existencial no tiene medio de manifestarse; y sin comunicación, los contenidos mundanos están sin sentido y vacíos. El hecho de que los contenidos mundanos sean tomados seriamente presta a la posible «existencia» existencia empírica; el hecho de que se trate del ser de la posible «existencia» resta en la comunicación a los contenidos mundanos su vacío, que de ordinario nace de su fugacidad e indiferencia.

5. La existencia empírica de la comunicación como proceso.—La comunicación no deja nunca de ser «combatiente». Sólo en lo particular puede tener fin la lucha; pero, en la totalidad, jamás, a causa de la sinfinitud de la «existencia», que no cumpliéndose nunca plenamente en su manifestación no queda acabada, por lejos que vaya.

En la solldaridad de este buscar combatiente hay siempre la mayor proximidad y lejanía entre los individuos, pues la comunicación absoluta no existe en el tiempo más que como la certidumbre del momento; se hace falsa como resultado establecido objetivamente, y es verdadera como la fidelidad y confianza por él producidas. Cuanto más una cosa se realiza verdadera y pro-

piamente, tanto menos es ser consistente; como fenómeno sólo existe en proceso y desaparición.

Entre hombres no es posible, en esencia, aprehender, por así decir, de un golpe lo verdadero. El hombre y su mundo no están maduros en el momento, sino que *se ganan* por virtud de una *serie* de situaciones. Tiene que pasar por posiciones provisionales intermedias, incompletas, para que éstas se complementen; tiene que llevar las cosas al extremo para que ellas se imbriquen. Quien sólo quiere actuar o hablar justamente no hace nada. No entra en el proceso y se hace falso porque no es real. Quien quiere ser verdadero tiene que aventurarse a errar, a ponerse en la injusticia; tiene que impulsar las cosas al extremo o ponerlas en vilo para llegar a decidir veraz y realmente.

Puesto que, por tanto, nadie puede pretender, respecto al otro o a sí mismo, estar concluso en el tiempo, la solidaridad existencial trata de leer en la reciprocidad, no sólo para rechazar al juzgar, sino también precisamente para tener en su mano el rehusar y el comprometerse. No es blanda, sino inexorable, en su exigencia; pero también consciente de la posibilidad de equivocarse al exigir. En la comunicación, la exigencia no aplasta como una ley rígida; para ella vale el auténtico ser-sí-mismo aun allí donde pudiera parecer casi perdido, en su posibilidad, de la cual solamente emana la exigencia. A través de toda la visibilidad empírica se captan estas posibilidades, las cuales, en el proceso de la manifestación, quieren llegar a estar seguras de su verdadero ser. El llegar a ser-sí-mismo exige que se entre en el proceso, en el cual el uno se abre y patentiza al otro, para juntos lanzarse al vuelo de la vinculación absoluta; pero el orgulloso aislamiento de un sí-mismo cerrado en sí, que sin este proceso sería como un muerto en un cuerpo viviente, es el pecado.

La meta última en la comunicación no se puede conocer. La pregunta por el *resultado* tendría un doble sentido: si los resultados se piensan como realizaciones referidas a fines por virtud de la comunidad en el mundo, o si el resultado es pensado en el sentido de aquello que se decide y de este modo alcanza realidad eterna. Los resultados materiales en la existencia empírica visible son reconocidos y constituyen el cuerpo físico posible del resultado existencial, pero todos ellos desembocan en el absurdo de lo sinfinito y pasajero. En cambio, para el resultado existencial no hay criterio objetivo alguno; sólo la conciencia de la posible «existencia»

lo percibe en la vinculación comunicativa. En la existencia empírica se ha realizado la «existencia» como sí-mismo con otro sí-mismo, aun cuando esta realidad no exista para ningún saber.

6. COMUNICACIÓN Y AMOR.—Así, pues, en tanto que el sí-mismo sólo en la comunicación llega a ser, yo no soy ni tampoco el otro es una *sustancia* fija y sólida que preceda a la comunicación. Por el contrario, la verdadera comunicación parece cesar precisamente allí donde yo me considero a mí mismo y considero al otro como tal consistencia fija; entonces ella es sólo como el contacto de un ser solipsista, sin consecuencias esenciales para el ser-sí-mismo.

Así, pues, el llegar a sí-mismo en la comunicación parece *una creación de la nada.* Es como si en la polaridad de soledad y unión, de patentización y realización, fuera posible una lucha solidaria, sin origen cognoscible, para dejar que por sí mismo surja el ser-sí-mismo. En efecto, a toda afirmación estabilizadora de un ser individual, que existe por sí mismo, a la manera de una mónada cerrada, hay que oponer la dialéctica de un devenir, en que los diversos miembros no son otra cosa que lo que juntos hacen surgir como su sí-mismo. Pero la afirmación del devenir existencial desde la nada sólo tiene un valor negativo para el intento de una aclaración objetiva partiendo de una supuesta existencia empírica previa, no como una aserción en la cual el ser-sí-mismo pudiera saberse captado positivamente en su origen. Por el contrario, hay que preguntar en qué sentido ha de concebirse lo que *precede* al ser de la «existencia» que en la comunicación aparece como ser-sí-mismo.

La *posibilidad* precede a la comunicación en la forma de la insatisfacción anhelante que significa disponibilidad para el amigo y es capaz de encontrarle en la certidumbre de toda anticipación engañosa. La *realidad empírica* que precede a la comunicación es el encontrarse fácticamente en el tiempo como casualidad. La *sustancia* precedente, empero, es el *amor* infundado hacia el individuo. Si para la consideración *objetiva* la nada es el origen del ser-sí-mismo, para la *conciencia existencial* es la trascendencia en esta forma «histórica» de la insatisfacción preparatoria, del azar que hace posible la realidad, del amor que mueve el ser-sí-mismo.

El *amor* no es todavía la comunicación, sino su fuente, la cual,

por su virtud, se aclara. La *unificación* de la mutua copertenencia, inconcebible en el mundo, hace sentir algo *incondicionado*, que en adelante es el *supuesto previo* de la comunicación, y en él el combate amoroso hace posible la inexorable veracidad.

El amor es *único* en cada caso. El amor tiene, como su cuerpo empírico, la realidad de estos hombres con su *oscuridad*. Es como si en esta manifestación el ser del origen se hablase a sí mismo.

El contacto más profundo ya está por sí mismo en la trascendencia. La serie temporal es como una patentización de aquello que es presente eterno; es como el *volver a encontrarse* de los que ya se pertenecen en la eternidad. Como Plotino dijo de lo Uno que es presente siempre, entonces el hombre, casi siempre cerrado en sí, sólo tendría que abrirse a él, pues es constantemente y no es, no viene y no se va; así en la canción dice la enamorada:

> No me digas bienvenida cuando vengo.
> No me digas adiós, amado, cuando me voy,
> pues no vengo nunca cuando vengo
> ni nunca me voy cuando marcho.

El yo y el tú, separados en la existencia empírica, son uno en la trascendencia; allí, sin encontrarse y sin dejar de encontrarse, pero aquí, en comunicación combatiente por llegar a ser, la cual se patentiza y confirma en el peligro. Donde esta unidad existe se produce el salto desde lo que ya es inconcebible a lo impensable en absoluto.

Pero en la manifestación de la existencia empírica temporal persiste el *movimiento* del amor. Este *surge* como amor inmotivado y ser querido; se experimenta al principio a modo de decisión sobre el ser del amante mismo; después, como necesidad, que está segura de él. Mirar el ser en este hombre es como mirar el ser mismo en el fondo de la manifestación «histórica»; la visión del hombre se hace transfiguración sin ilusión. En la *continuación*, el propio amor es un remontarse al verdadero ser-sí-mismo, y ser amado, un requerimiento a él. La existencia empírica comporta las duras realidades que han de ser penetradas; la comunicación, la patentización, por la cual únicamente el ser-sí-mismo viene a sí. En ella ambos son mutuamente responsables

de todo. Por el hecho de que el amor verdadero es indisoluble, la comunidad de destino es la experiencia no sólo del peligro y la pérdida en la existencia empírica y en el ser-sí-mismo, sino también la experiencia del fracaso radical en la manifestación.

Aunque el amor esté seguro de sí mismo, el ser-sí-mismo del hombre se hace problemático cuando se cae en la *confusión*: cuando creo amar y, sin embargo, una decidida conmoción de mi ser parece conducir a enredarme en falsedades; cuando el *erotismo*, apoderándose de mí, determina una unión vital y espiritual, la cual, a causa de que se la experimenta como un acontecer sometido a condiciones, no obliga incondicionadamente al hombre íntegro; cuando el anhelo de huir de la soledad, que se agarra desesperadamente al otro, e ilusoriamente se instala en él como aquello a lo que puede ligar su anhelo de estar obligado, tomando como sustitutivo del movimiento del amor real el extenuador (a causa de que diariamente lleva a la desilusión) encadenamiento al ídolo; cuando, por último, la *voluntad de posesión*, que quiere tener y defender por propio lo que al mismo tiempo cree amar y respetar, no puede realmente amar y respetar, a causa de que da importancia al juicio de los demás sobre su amor y su ser-amado, y por sus negaciones queda afectado como él mismo. Ninguna fuerza que estorbe la comunicación puede ser amor.

La indestructibilidad de la realización del amor en una comunicación sin reservas, que se compromete totalmente, significa que la fidelidad todavía persiste en definitiva. Pero *sin comunicación existencial todo amor es problemático*. Aunque la comunicación no funda el amor, sin embargo no hay amor que no se acrisole en la comunicación. Donde la comunicación se rompe definitivamente cesa el amor, porque era una ilusión engañosa; pero, cuando el amor existe realmente, no puede cesar la comunicación, sino que tiene que cambiar de forma.

La comunicación es el *movimiento* cumplido por el amor en la existencia empírica temporal, el cual parece tender a la unificación de los dos seres, y, sin embargo, cesaría al conseguirla. El *ser dos* no permite que el amor se paralice. Lo que en la trascendencia es pensado como ser-uno, si se le tuviese en la existencia empírica por real y en la trascendencia como existente empíricamente, haría naufragar al amor en la falta de proceso de una supuesta consistencia.

El amor, el *sustancial origen del ser-sí-mismo en la comunica-*

ción, puede producir el ser-sí-mismo como movimiento de su propia patentización, pero no dejarlo completarse y concluirse en una terminación.

DEFICIENCIA EN LA COMUNICACION

Puesto que la comunicación se da en la existencia empírica como proceso, no como conclusión, existe en la realidad como conciencia de su propia deficiencia. La deficiencia toma formas en las cuales sólo es *impulso*; otras, en las que es, a su vez, *miembro* indispensable de la patentización; otras, en que como *límite* inconcebible sacude la conciencia de ser.

1. Experiencia indeterminada de la comunicación deficiente.—En la juventud se da ciertamente la experiencia que todavía no sabe lo que quiere: yo me resisto a someterme interiormente a la amabilidad social y a un interés que no compromete, porque está oculto algo esencial todavía desconocido —me resisto a encontrar satisfacción en el contacto impersonal con hombres en contenidos meramente objetivos, en los cuales, a pesar de toda la satisfacción que produce la comunidad, sin embargo sólo tiene lugar una comprensión a distancia de los contenidos— ; me resisto a sufrir la absorbente tendencia de la comunidad de intereses que nos reúne como existencia empírica, según el género de situación en que se da, y la reciprocidad de reconocimiento que de ella resulta, sin mutua penetración. En todo ello me doy cuenta de la *distancia* a hombres que, por su parte, a menudo no parecen notarla. Yo advierto cómo el sentimiento de no estar implicado se desarrolla en una contigüidad externa y una profusión de palabras.

En esta actitud hay una orgullosa espera que no quiere abandonarse a ningún engaño. Pero en la raíz está la conciencia de la deficiencia respecto al prójimo. Yo no estoy satisfecho con mi amor y con el ser-amado, como mera efusividad, cordialidad y estabilidad que se enuncia, cuando no es el origen de aquel indefinido proceso del cual parece depender todo, si es que el verdadero sí-mismo debe llegar a ser decidido tan sólo con el otro. Yo quisiera encontrar la palabra y sigo buscando: si nos morimos, la palabra no está dicha, lo esencial no ha sido hecho..., la comunicación absoluta no se ha realizado verdaderamente.

Los hombres, que están próximos por virtud de una larga vin-

culación de su existencia empírica, experimentan ciertamente en la situación concreta, aunque sea vagamente, la deficiencia como el dolor de desvanecerse. La deficiencia no engendra ese momento culminante en el cual la certidumbre comunicativa de la «existencia» suprime toda manifestación en el tiempo a este dolor de desaparecer, en tal medida que sólo roza en el límite la conciencia absoluta como tristeza de la fugacidad. No hay más que una comunicación posible, no comunicación clara y real. En la tristeza que irrumpe hay un anhelo de comunicación, pero la palabra, el acto y la verdad no están realmente presentes: faltan. No aparece allí nada que se pudiera aprehender, ninguna deficiencia real que se pudiera eliminar, ninguna tarea que se pudiera abrazar; se es bueno el uno para el otro, se habla, se está dispuesto, se mira; no se quiere nada superficial y se queda silencioso.

Ciertos sentimientos peculiares ponen de manifiesto, en innumerables formas, el dolor de las posibilidades no realizadas de comunicación. Conmueven peculiarmente lo más íntimo y, sin embargo, no tienen ningún valor en el mundo; parecen insignificantes y se pueden interpretar como una suave apelación de la vaga exigencia de la «existencia». Mientras nuestra existencia vital y social se atiene al sentido de las cosas finitas habla aquí algo exento de finalidad, en lo cual, sin embargo, parece que se trata de todo; es como si la eterna significación de la comunicación estuviera presente como decisión del verdadero ser.

2. Silencio.—El silencio es la no-acción que, en este sentido, paraliza la comunicación meramente empírica. Pero no siempre. Pues el callar posee una actividad específica en la cual es función para el comunicarse. El poder callar es expresión de una fuerza del sí-mismo dispuesto a la comunicación.

El callar en la auténtica comunicación no es el callar que *se hace visible*, el cual quiere obrar cuando es ese quedarse callado provocativo que hace hablar al otro, ni tampoco el silencio altivo con el cual se pretende valor e importancia, como si se supiera y pudiera decir algo; tampoco el silencio nacido de la compasión, cuando se evita decir lo que hay, que actúa y auxilia mudamente, sin comunicación; por último, no es el silencio por el cual yo interrumpo ofensivamente la relación.

El callar se da, como *sazón de callar*, en la continuidad de un proceso comunicativo. Este silencio es tanto una opresión como una culpa. Si el otro lo nota tiene también que sufrirlo. Sólo la

común suspensión del hablar, que por su parte callando aplaza, haría perdonable este callar. En el inevitable distanciamiento que produce aguarda una disponibilidad, hasta que llega de nuevo la hora de la sinceridad y franquía.

Este silencio, que en la patentización del verdadero hablarse se podrá extinguir, es rebasado por otro callar: un callar profundo que no deja nada en la oscuridad; un *callar manifiesto*, por así decir, se convierte en un ser el uno para el otro que trasciende de la callada comprensión que se pudiera expresar. El recato en la mutua certidumbre, la mirada y la mano, en lugar del lenguaje, son lo que queda todavía en las perfecciones de la comunicación existencial. Este silencio no se ha de querer; como gesto quedaría transformado en una falsa forma de trato; tampoco es repetible, sino que en cada caso es completamente actual; está determinado por miedo a una expresión que fuera inadecuada a la situación y, por tanto, más ocultaría que mostraría. El callar en esta articulación equivale al verdadero hablar.

Pudiera ser posible también un silencio que, siendo activo, aunque indeliberado, es como el ámbito en que se origina la vinculación más íntima; pero, a fuer de no expresada nunca, tampoco nunca sabida. Los hombres que no tienen comunidad en el callar no son capaces de comunicación decisiva. El *origen del silencio* vincula; no lo dicho, y lo dicho sólo en la medida que comporta este trasfondo. Los contactos más leves en la vida tienen su importancia por el silencio, en el cual, de una manera que obliga, pero que nunca es reclamable, es mantenido lo que liga a los hombres.

Sin embargo, el silencio siempre es también deficiencia en el sentido de *pobreza de expresión*. Hay el silencio vacío, el silencio que nada expresa, porque nada experimenta, y hay el callar sostenido, que nada dice, porque le está negado el don de la expresión. Cierto es que la «existencia» cobra, sin proponérselo, su expresión indirecta. Pero la *capacidad de expresarse* es lo que pone el límite del necesario callar más lejos o más cerca. La frase *lo interior no es lo exterior* vale en un doble sentido:

Cuando la intimidad no puede llegar a la comunicación, porque el don de la expresión está nada o poco desarrollado, el amante, sin embargo, puede hacer visible en su vida y su acción lo que no conociéndose a sí mismo queda sólo como posibilidad en inconsciente dolor; pero, cuando se le habla, puede dar calladas,

pero seguras, respuestas. Sin embargo, el temor y la fuerza del ser-sí-mismo conservan un hermetismo, en definitiva, insoluble: *lo interior no se convierte en exterior.*

Inversamente acontece que el mundo de la *expresión se independiza como lenguaje de palabras*, convirtiéndose en una lengua general de formas de trato y gestos: ambos lenguajes pueden extenderse como un velo sobre la «existencia», haciéndolo todo amable, insignificante, y únicamente no engañan cuando son realizados y recibidos con toda consciencia como irremediables, social y psicológicamente. Son una expresión tras la cual no está el hombre como él mismo: *lo exterior no es lo interior.*

Al hacerse *independiente un mundo de expresiones*, la aparente riqueza de la comunicación exterior puede hacer naufragar la auténtica cuando la mera expresión como tal produce una pseudo-satisfacción que hace olvidar la falta de comunicación. De aquí que exista una conciencia moral sobre la vida en los mundos de la expresión, y el *callar pueda ser la salvación de la posibilidad del «existir»*. Cierto es que el individuo sólo se encuentra a sí mismo, como existencia empírica, vinculado a su tradición, mediante la apropiación del mundo de expresión recibido, pero apropiándoselo para realizarlo de nuevo originariamente. Sabe y puede exteriorizar casi siempre en la expresión más que lo que él mismo es. Su silencio se convierte en el examen de sí mismo. El peligro de incurrir en la expresión vacía sólo se supera sucumbiendo parcialmente a él de continuo.

Con la conciencia profunda del callar surge el nuevo peligro de suprimir, por virtud de un criterio absoluto, toda manifestación real y caer definitivamente en el silencio por la preocupación crítica ante la expresión insincera. Sólo aventurándose a errar se realiza lo originario.

3. Indignidad.—La dignidad estriba en la seguridad del hombre como *ente de razón* en la firmeza de sus conocimientos y sus opiniones. El hombre cuida de la distancia en lo personal como esfera privada, de la libertad de la discusión objetiva, de la entereza de sus decisiones. Procura y demanda el reconocimiento de este ser.

Esta dignidad queda puesta en cuestión por la comunicación existencial, y al mismo tiempo es insuprimible:

Por el hecho de que la posible «existencia», en su manifestación, está enlazada a su patentización, y ésta a la comunicación,

no hay *para la «existencia» firmeza objetiva.* Nada hay en mí y en el otro que tuviera que respetarse en absoluto como consistencia firme. La comunicación lo fluidifica todo para hacer surgir una nueva firmeza. La comunicación no puede establecer nada firme con seguridad, pues rebasa todo lo sabido por virtud de su posibilidad todavía oscura. Sólo en el desplazamiento y cambio ilimitado del punto de vista, por tanto en la falta de firmeza dispuesta a la entrega, se puede pensar la comunicación veraz. Toda firmeza, cuando se presenta como condición, es un muro que me separa del otro y de mí mismo. A la patentización en la comunicación sustituye la defensa de algo fijo. La voluntad de patentización significa la aventura de poner en cuestión todo lo conquistado, preguntándose inseguro si en ello y cómo me conquisto a mí mismo.

Pero la *falta* de firmeza tiene por consecuencia la lesión de la dignidad; la indignidad es experimentada irremediablemente en el momento crítico. Si yo estaba seguro de mí en mi entereza, entonces, por virtud de la voluntad de ser más profunda en el proceso de esa reveladora puesta en cuestión, tengo que aniquilarme por un momento, deshaciéndome también en la inconsistencia. En esta indignidad, y por su virtud al superarla, yo me realizo: las realizaciones están enlazadas al descalabro.

Por el hecho de que la patentización en la comunicación está enlazada a la participación, la posible «existencia» tiene que aventurarse, en segundo lugar, a ser *mal entendida,* por virtud de lo cual ella misma se pone en una falsa situación. Mientras que la participación puramente objetiva es unívoca, en cambio, como instrumento de la comunicación, es equívoca cuando en ella se ha de hablar a la «existencia». La comprensión textual y aislada de lo dicho, la comprensión abstracta y general de lo hecho impiden la comunicación. Las ambigüedades existen para el otro y para mí mismo, demandando todavía el camino para buscar y aclarar. Pues la comunicación existencial, aunque se manifiesta por este medio, nunca puede ser conocida objetivamente; únicamente puede ser real, y entonces es conocida en comunidad sin palabras. El primer paso de la verdadera comprensión, más allá de la firmeza de la identidad conceptual, es la aprehensión de lo dicho en la totalidad de la idea; el segundo paso de la comunicación existencial es la admisión de lo dicho en la idea en la actualidad «histórica». Ambos pasos pueden fallar. Por esta razón, el aven-

turarse a la mala inteligencia significa que puede serme atribuído lo que me es extraño, de tal suerte que yo me sepa visto falsamente, yo y mi asunto, y más que antes me vea rechazado a mí mismo.

Por virtud del posible malentendido, al patentizarme *me arriesgo* a situaciones indignas. Yo me declaro y quedo sin eco; me encuentro, juntamente con lo dicho y hecho, menospreciado, ridiculizado; después, de nuevo utilizado, y vivo en una imagen mía, que se me atribuye y que no soy yo. Yo me arriesgo a la impertinencia, me propaso; ninguna proximidad de las almas surge sin arriesgarse un momento a una situación indigna. Pues el que no se prodiga y no experimenta alguna vez que ha de retirarse vergonzosamente apenas podrá alcanzar alguna vez la comunicación existencial. El huraño distanciamiento, conservado fríamente en todas las circunstancias, no abre nunca el camino de hombre a hombre.

Pero esta indignidad es, a su vez, *ambigua*. Puede ser ciertamente la manifestación de ese riesgo, pero también el ciego impulso de escapar al vacío del propio ser que se entrega, que quisiera cobrar valor a la vista del otro y sin pudor despliega las propias vivencias faltas de «existencia». O bien puede ser la impertinencia, que, sin voluntad de comunicación, no hace más que preguntar indiferentemente y pretender adueñarse del otro agresivamente.

En cambio, la voluntad de comunicación de la posible «existencia» tiene la *dignidad de la soledad*, que mantiene como aquello que, sin embargo, siempre ha de ser roto de nuevo. Es la expresión de la intención de no querer disiparse. Aunque los riesgos son exigidos, no deben correrse arbitrariamente ni ser imborrables. Salir de la soledad, franquearse sin reservas y soportarlo son cosas que sólo se las permite la «existencia» si la situación y el otro y el tema, a los cuales reúne, son adecuados y si su amor se despierta. La conciencia moral distingue lo arbitrario y lo necesario, lo ciego y lo reflexivo. En todo caso, la «existencia» quiere confesar como culpa la profanación por falsificación. Esta dignidad de la soledad distanciadora está en disponibilidad, se arriesga a la desilusión, incluso engañándose a sí misma; se enfronta a un otro con falso entusiasmo, sufre la vergüenza y soporta la indignidad.

La dignidad de la soledad, que se encierra en sí misma, tiene

a su vez *doble sentido*. Puede ser la expresión del obstinado instinto de poder de la impotencia que teme toda desnudez. Hay en ella un distanciarse y un obstinado ser-para-sí frente a los hombres, a los que no se puede conquistar. Se calla porque quiere demostrarse a sí mismo y al otro que se es de rango elevado. Donde no es posible una superioridad externa se goza interiormente de esta superioridad del silencio como un no hacer, el cual deja vacía la propia existencia tras lo que sólo es mera postura.

El hecho de que la voluntad de comunicación se arriesgue a la indignidad es posible porque la dignidad herida —en ella— del ente racional consistente no es incondicionada. Frente a ella está la *otra* dignidad de la autonomía más profunda, a la cual se busca, sin embargo, al patentizarse. Su audacia reúne la completa blandura e inconsistencia con la certidumbre de un sí-mismo que trasciende toda manifestación finita. Permanece abierta y flexible, y al tiempo es inconmovible en este sí-mismo, que nunca puede ser dicho, pensado y conocido y, sin embargo, está por completo presente.

4. SOLEDAD.—La soledad es, en primer lugar, *el polo insuprimible* en la comunicación, sin el cual la comunicación misma no existe. En segundo lugar, la soledad, como posibilidad de una *yoidad vacía*, es una imagen del verdadero no-ser en el abismo, del cual me salvo por la decisión «histórica» de realizarme en la comunicación. En tercer lugar, es la deficiencia actual de vinculación comunicativa con el otro y la certidumbre de poder abrogarla.

a) El ser-sí-mismo, en la polaridad de soledad y comunicación, exigía la tesis de que yo sólo puedo ser mí-mismo cuando el otro es sí-mismo conmigo en el proceso de la mutua patentización. Sin embargo, la situación puede *imponer* una soledad permanente nacida de la comunicación cuando el otro deja paralizarse su voluntad existencial. Pues el sí-mismo, *cuando falla la comunicación*, puede casi desangrarse, temer perder al otro para siempre, pero aún puede entonces ser sí mismo en la situación límite de este fracaso. En verdad, el ser-sí-mismo ya no existe ahora como llegar a ser sí mismo, puesto que vive, como si hubiera perdido su posibilidad. Pero este no poder llegar a ser sin el otro sí-mismo, vinculado a él «históricamente» en el origen, es un nuevo llegar a ser-sí-mismo solitario en la incertidumbre de la espera, que nunca renuncia definitivamente a la posibilidad.

b) Incluso en medio de toda la plenitud de la existencia em- ›írica se me puede presentar súbitamente la soledad como el po- ›ible *abismo del no ser.* Si durante largo tiempo me atengo sola- nente a las objetividades y a mí mismo me pierdo, por no abrir- ne a otros, entonces puedo experimentar la desesperación del va- :ío, cuando de repente, por un momento, todo parece desplomar- ;e o hacerse problemático: las relaciones sociales, las cuales, en lefinitiva, no significan nada y quedan rotas; las múltiples co- nunicaciones objetivas que no tienen ninguna consecuencia exis- encial; las relaciones de amistad, puesto que no comprometían, ino que eran puramente estéticas, de tal suerte que se disolvie- on en las formas sociales. Entonces digo con razón que estoy solo. ›ero esta soledad no es la polaridad de soledad y comunicación, ue es una manifestación insoslayable del ser-sí-mismo en la exis- encia empírica, sino la expresión de la conciencia del posible pro- ›io no-ser, a pesar de la riqueza de la envoltura espiritual de la xistencia empírica. Esta conciencia puede conducir a una crisis adical en la manera del ser-sí-mismo. El horror al abismo de la oledad del no-ser despierta todos los impulsos a la comunicación.

c) Si, en la situación de la deficiencia, estoy cierto de que *unca experimentaré una vinculación comunicativa,* entonces me ligo: yo no tengo hombres, y acaso: no hay hombres. Pero al xperimentar esta soledad sin ilusiones yo no quedo reducido a ada, en tanto que buscando aspiro al proceso de la patentiza- ión. Hay esta soledad, no desesperada, pero sí temible, que no uiere ningún compromiso; por tanto, no se engaña y, sin embar- o, no puede saber verdaderamente qué es aquello a lo que se di- ige. Después el callar impenetrable, en el cual el hombre existe nteramente para sí y nadie sabe de él ni le reconoce en él, y na- ie se lo alivia cuando quisiera expresarse, es, no obstante, la uerza de la posible «existencia», que no se desperdicia, sino que stá pronta. Hay esta posibilidad de una soledad inconcebible, y n ella el heroísmo de renunciar a sustitutivos engañosos. Hay el orar sin causa en silencio, el callar abismático —el cual expresa e manera única para la eternidad la disposición de la posible existencia» a la comunicación—. Cuando llegue la sazón caerá l velo. Pero hablar sobre esta soledad siempre será imposible.

O bien surge la situación de la soledad cuando han muerto odos aquellos con los cuales estuve en comunicación y *quedo yo olo.* El mundo en que vive entonces todavía el hombre ya no es

el suyo. Sin embargo, ante el abismo del olvido, que anonada la «existencia», su soledad tiene la posibilidad de trascender. Rebasando la realidad presente puede albergarse familiarmente en el reino de los espíritus, que ya le había acogido. Ya no es la soledad desconsolada, que en la juventud piensa la posibilidad de que acaso nunca se logre la comunicación, sino la soledad dolorosa del «ya no», la cual, al mismo tiempo, se aferra a un ser para siempre que para ella está presente como recuerdo. Desde esta soledad sale al encuentro de los nuevos hombres que se acercan una abnegada benevolencia, pero no pueden entrar otra vez en la misma proximidad que existió anteriormente.

Si la soledad, frente al no querer del otro, y la soledad que resulta de que falta el azar del encontrarse en el curso del tiempo, se convierten en la conciencia de tener que morir solitario, entonces solamente la *trascendencia* puede recoger en sí la comunicación no realizada. Pero como quiera que la soledad sólo es real en la comunicación «histórica», y en vista de su posibilidad todavía no es anulable en la trascendencia, no puedo librarme de ella más que en la muerte, hasta la cual yo estaba dispuesto a la comunicación: yo puedo anular mi soledad, trascendiendo por virtud de mi ser-mismo, cuando éste no se cierra definitivamente, sino que queda abierto y sufre hasta el fin.

RUPTURA DE LA COMUNICACION

Como la comunicación es llegar a sí mismo con el otro, su ruptura es el riesgo originario que hace fracasar a la «existencia». Si la comunicación es la fusión, partiendo cada cual de su único origen, la ruptura equivale a *cegar* este *origen*. Este cegamiento no existe en el sentido de un estar ya originariamente cegado, sino que es el *hacer* de aquel que se cierra al otro.

La ruptura de la comunicación se encuentra, por tanto, en la misma naturaleza de lo que *yo mismo* soy. Así como el origen es inexpresable y solamente se puede aclarar lo que de él se hace real, también lo es la ruptura.

Yo puedo aclarar mi llegar a ser mí-mismo; entonces aclaro algo que surge, pero lo que es negativo no lo puedo aclarar. Si yo quiero aclarar la ruptura sólo lo puedo hacer *en cuanto* que aclaro mi *ser-sí-mismo.*

Como quiera que la ruptura acontece a la misma profundidad a que se realiza la comunicación, es imposible el recurrir a un *motivo* por el cual, en general, se pueda comprender la ruptura. Inaccesible en el fondo, la comunicación se quiebra.

Por tanto, la ruptura es *solitaria*. Así como la comunicación no es posible sin soledad, tampoco la comunicación puede quebrar en ella, sino en cada caso en mí. Yo mismo quiebro cuando se me quiebra la comunicación. Yo rompo la comunicación conmigo antes de que la rompa con el otro. La ruptura supone que yo me rindo en el combate conmigo mismo y, por tanto, soy incapaz de luchar en el combate con el otro.

Pero cegar el origen no es la aniquilación del origen, el cual, por el contrario, *persiste* como la *posibilidad* de mí mismo. La aclaración significa apelación a mi posibilidad, en tanto yo incurro en el cegamiento.

1. Angustia ante la comunicación.—La comunicación no ha comenzado a ser existencial cuando en ella no existe todavía la conciencia del peligro de la ruptura a causa de que no era una verdadera lucha. En esta lucha debo experimentar y reconocer con el otro y ante el otro de manera patente que yo, tal como soy ahora, no soy yo mismo. Este es el punto crítico de toda comunicación en el cual corro el riesgo de desaparecer ante el otro como realidad para resurgir de nuevo desde mi verdadera posibilidad, o de ocultarme porque no quiero estar desnudo ni ante el otro ni ante mí mismo. O me concibo en mi posibilidad con el otro o vuelvo a recaer —solo— en mi mera existencia empírica.

Pero yo no me *convierto* entonces en mera existencia empírica, sino que realizo un movimiento contradictorio. Si, por un lado, deseo seguir siendo como soy, por otro temo realmente ser tal como soy. Mientras mi ser, oscuramente sentido, no es mi ser así como soy, quiero, sin embargo, ser así como soy, pero no ser así ante el otro.

La contradicción se agrava: desde mi origen, que no está aniquilado, pero sí encubierto, conozco oscuramente que yo no soy yo mismo. Pero pienso que, una vez que me he sustraído al otro, bien puedo tener aún tiempo a llegar a ser yo mismo, aunque no lo soy por completo. Pero al ser solo me sumo completamente en mí. Yo me decido a asegurarme de mí como la posibilidad de ser-mí-mismo, y de mí, como el ser así como soy. Yo busco la firmeza en la fachada de mí mismo que a ambos les recubre. Ella me

defiende contra el peligro de patentizarme, que me deja desnudo ante mí mismo y el otro; me protege también contra el espectáculo de mi modo empírico de ser-así, de suerte que yo pueda serlo en su sinfinitud y arbitrariedad. Así, encubriéndome por todos lados, pierdo, juntamente conmigo mismo, también al otro. Aunque todavía quería dirigirme a él, precisamente en el último momento en que yo hubiera tenido que patentizarme ante él, me aparto de él. Lo que yo comprendí oscuramente como su exigencia creo no poder efectuarlo porque no quiero realizarlo. La angustia de descubrirme en la comunicación permite que la reserva hermética se apodere por completo de mí. Yo me rindo eludiendo mi deber de ser libre, entregándome a mi ser-así, apartando la vista de ambos. Yo pienso ahora que yo no hubiera sido yo mismo si hubiera andado el camino con el otro y hubiese escuchado sus exigencias; yo no quiero ser como él quiere, sino como yo quiero; con esta fórmula me tergiverso el sentido de la comunicación. Yo no soy ya para él, sino que soy para mí. El puente que nos ligaba lo levanto, creyendo sustraerme a la angustia de la comunicación al evitarla.

2. Resistencia de la egoísta existencia empírica.—En la angustia se oculta la fuerza de la egoísta existencia empírica; como la voluntad de ser así como soy, sin fundamento y sin comunicación —voluntad para sí misma oscura—, existe en cada caso en todo lo que existe empíricamente lo que yo me he adjudicado vitalmente. De ello brota el interés por el bien material, por el prestigio, por el placer, que incluso puede aislar respecto al más próximo.

Esta egoísta existencia empírica, que está fuera de la comunicación, es, sin embargo, fundamento de la existencia empírica de todo hombre. Se destaca agudamente en los casos de conflicto, puede quedar *velada* en las situaciones felices, pero entonces se la puede sospechar y temer en las palabras y las acciones por el que tiene el oído fino. Por mucho que renuncia y se sacrifica a menudo, hay *conflictos extremos* en los cuales el egoísmo sale inevitablemente a la luz, en cuanto que el hombre quiere vivir. Pues yo únicamente existo con mi espacio vital, que es la condición de mi voluntad de vivir. Renunciar a él significa renunciar a mi vida.

Por ejemplo, el comportamiento respecto al *dinero* puede ser una expresión de esta afirmación egoísta de la propia existencia empírica. Es una locución falsa decir que el dinero es indiferente

o que no importa el dinero. Pues el comportamiento respecto al dinero, que en relación con la cantidad disponible no es importante o al menos no es decisivo, no revela todavía la situación. Cosa completamente distinta ocurre cuando se trata de cantidades que para el individuo significan en absoluto la existencia o la destrucción, o incluso sólo tienen importancia sensible. El darse clara cuenta de su situación concreta conduce al hombre veraz a los límites en que percibe la egoísta existencia empírica en sí mismo y en el otro, su magnitud y su carácter. Constantemente tropiezo en mí y en todos los demás con la fuerte resistencia de la egoísta existencia empírica cuando ya no está sometida a las condiciones de la «existencia», sino que rige incuestionadamente como sí misma.

Si yo exigiese en absoluto, por virtud de la posible «existencia», que esta existencia empírica egoísta no debiera existir, entonces olvidaría que la «existencia» sólo se realiza en la existencia empírica. Si, al contrario, por virtud de la vitalidad de la mera existencia empírica admitiera el interés de mi egoísta existencia empírica y de cualquier otra, dándole tácitamente como evidente por sí misma, olvidaría la «existencia». Las posiciones rectilíneas respecto a la egoísta existencia empírica, que la niegan o la afirman, no son solución para este límite, desde el cual siempre se sigue la ruptura de la comunicación:

Al *anular el hombre la resistencia de su egoísta existencia empírica* no quiere nada para sí, no quiere vivir, ha renunciado al mundo. Aunque, desde el punto de vista metafísico, pueda ser un santo, ya no puede entrar en comunicación. Por faltarle propiamente la existencia empírica ya no puede existir como ser autónomo con el otro. Su abnegación, su ayuda y su amor son ciegos e impersonales; su existencia empírica es contingente o está perdida. La comunicación solamente existe allí donde una sostenida existencia empírica egoísta presta a abrirse infinitamente, está vinculada al otro. Es una aclaración en el fondo siempre oscuro. Los medios materiales de la existencia empírica reciben aquí el reconocimiento de su realidad; por tanto, ordenación y compromiso, y en el punto más alto se realiza el gran sacrificio. Pero nunca el individuo cesa de ser como existente empíricamente sin romper también la comunicación.

Pero, si la *egoísta existencia empírica se toma como algo que evidentemente* no puede ser tocado, entonces de nuevo fracasa la

comunicación. Esta, como emanada de la posible «existencia», somete, por el contrario, la existencia empírica egoísta a condiciones, la pone en cuestión, la limita.

El oscuro fondo de la existencia empírica egoísta es el posible cuerpo de la «existencia». Como mera existencia egoísta, ese fondo es la ciega *voluntad de vivir*, que sólo quiere cada vez más; como cuerpo físico de la posible «existencia», es la *voluntad de su destino*. La voluntad de vivir es idéntica dondequiera, sólo cambia en su contenido según la situación y el tiempo. Pero la voluntad de destino es «histórica», por así decir, el fundamento eterno, no lo contrario, de la «existencia». La mera voluntad de vivir es, en definitiva, oscura y extraña al espíritu, como condición que es de la existencia empírica. Pero la voluntad de destino, que está en ella como en su cuerpo físico, es esclarecedora y condición del ser-sí-mismo existencial en la realidad con que se manifiesta.

La existencia empírica egoísta es, ciertamente, la causa *finita* para la ruptura de la comunicación. Pero al ser condición de la existencia empírica es *también condición* de la comunicación.

Puesto que yo, *como existencia empírica egoísta*, al luchar por ésta, soy esencialmente lo que yo ante el otro y ante mí mismo valgo, *yo me comparo*. En la comparación el individuo trata de realzarse distanciándose, o bien, al percibir su menor talla, se siente ofendido, quiere ascender y odia por resentimiento. Este compararse, que posee sentido en relación con las realizaciones y con lo que tiene validez general, *es absurdo respecto a la «existencia»*. La «existencia» no es uno de varios casos, no es una existencia representable en un número que se pueda sumar. El compararse es una actitud natural de la existencia empírica egoísta en la lucha por la existencia; pero, cuando se dirige al propio ser, indica que no se realiza la comunicación, pues, a causa de que en la comunicación se realiza el verdadero ser-sí-mismo, en ella cesa la comparación. Las posibles «existencias» son una para otra y, por tanto, sólo ellas mismas. Es imposible existencialmente que alguien quiera ser otro que él mismo es. Es, por el contrario, expresión de la conciencia de la «existencia» que yo me quiera a mí mismo y no pregunte en absoluto si pudiera ser otro; que yo no me compare esencialmente, sino que soy con el otro como otro, con todo aquel que, al buscar comunicación, abordo al mismo nivel, aunque en las cosas comparables esté muy por encima o de-

bajo de mí, pues en todos, como en mí, supongo origen y ser propio.

3. Sentido de la ruptura.—Por violenta que sea la ruptura puede ser, por su sentido, *transitoria*. Un fallo momentáneo no significa la ruptura definitiva, aun cuando lo parezca, sino que sólo necesita tiempo. El fracaso de la comunicación en la situación presente no es forzoso que tenga por consecuencia la anulación de esta comunicación en general.

Quien rompe la comunicación con *un* hombre no tiene por qué romper la comunicación con *otro*, aunque la renuncia de mi ser a la comunicación me perjudique para cualquiera otra comunicación.

Quien se sustrae *de modo absoluto* a la comunicación evitará al mismo tiempo *toda* posibilidad de patentizarse. Quien, sin embargo, sólo *en lo particular* tiene que renunciar o romper, se siente cómplice en la pérdida de esta posibilidad existencial, pero no experimenta la pérdida de *toda* patentización.

Cómo se produce entre dos hombres la ruptura que se cree *definitiva* por el momento es cosa cuyo sentido no se puede establecer por ninguno de los dos lados. Si yo *rompo* porque me parece que se ha desvanecido la posibilidad de ser-mí-mismo con el otro, no puedo, sin embargo, fundamentarlo suficientemente, sino que por mi culpa pierdo en el propio ser-mí-mismo lo que yo distancié de mí como lo otro. Si el *otro* rompe conmigo, tengo que sufrirlo sin comprender la necesidad. Si *ambos* rompen el uno con el otro, entonces o bien se alejan como animales que ni siquiera se despiden, o bien conservan a distancia, en la comunidad del «no», su posibilidad.

Si la necesidad de una ruptura deliberada se tratase como comprensible, en lugar de reconocerla como una experiencia inseparable existencialmente de la culpa, entonces se podría decir en forma objetivante: la ruptura externa, existencialmente necesaria, que entre dos hombres decide algo, se hace sin falsa voluntad cuando significa el sincero reconocimiento de una realidad que se ha producido; en determinada situación, en la que importa una acción humanamente esencial, y dos, sin acuerdo e inteligencia, se contraponen, sin que ninguno diga sí al otro, la ruptura se hace necesaria. Cuando, por ejemplo, se comete por uno un abuso de confianza que el otro no admite y, por tanto, resulta violada la

condición para una comunicación sin reservas, sin que sea posible remediarlo mediante un proceso de esclarecimiento, entonces la veracidad *exige* la decisión. Si queda anulado el proceso de la patentización, entonces, precisamente para conservar su posibilidad, *tiene que* haberse hecho sensible el paso dado. Pues con la ruptura, el que rompe no quiere trazar, como en una suma, una raya bajo el *ser* del otro, liquidándole con un juicio general reprobatorio. Para él, la ruptura en esta situación «histórica» significa lo irremediable entre *estos* dos hombres; no más. El que las consecuencias de la ruptura sean extraídas calladamente o en franco lenguaje con el reconocimiento de un verdadero pasado es una diferencia de forma que es de importancia para las relaciones externas posteriores, no para el sentido de que la ruptura existe. Hay situaciones en que, como realidades sociológicas, no es aconsejable declarar la ruptura francamente. El acto visible, violento, sería, en la realidad social, una innecesaria agravación de las relaciones externas, que casi siempre existen permanentemente entre los hombres. En cambio, un distanciamiento callado es, al mismo tiempo, disponibilidad para la futura franqueza.

Pues por definitiva y decidida existencialmente que parezca por el momento una ruptura, existe por ambos lados el reconocimiento de la limitación de nuestro conocimiento y de la libertad, de suerte que *aún existe* para el futuro la posibilidad de la aclaración y de la inteligencia después de toda acción ofensiva, después de todo abuso de confianza y después de todo quebranto. En la ruptura, que para quien está sinceramente en comunicación es un dolor imborrable, *nunca* hay para el existente un derecho en que se pudiera apoyar. Puede creer tener derecho con todo sentido tan sólo en asuntos *particulares*, objetivos. Conoce su incapacidad para libertar al otro, en verdadera lucha de las almas, de los *enredos y trabas* que ha visto en él. El tener que dejarlo en la prisión de su ficticia autoconservación y del orden asegurado, expuesto a la desaparición de su posible «existencia», lo siente como *culpa*. Pero precisamente este aspecto que se le manifiesta en la ruptura, se aparece para el otro de manera distinta. En opinión de éste, parece revelar una equivocación esencial en la visión y valoración que tengo de él. Pero de todos modos yo soy culpable. Sin la conciencia de culpa no se realiza claramente la ruptura. Por esto surge en mí la exigencia de estar dispuesto no sólo a hacer reproches, sino dispuesto solamente a la lucha dentro del ámbito común de-

la confianza y de la puesta en cuestión, no a conciliaciones sentimentales, engañosas. En último término, la *ruptura eterna no es creíble* en cuanto que estuve vinculado alguna vez con el otro, aunque sólo fuera por un momento. Y el principio fundamental de la voluntad comunicativa puede ser que no debe haber un rencor y una reprobación ilimitada, como no puede haber los eternos castigos del infierno. Aquí únicamente son posibles acciones que decidan para el momento respectivo, así como la disponibilidad para el futuro.

4. Formas de la ruptura.—La voluntad egoísta de la existencia empírica que se angustia ante la posibilidad de ser sí-mismo que la limita, rompe la comunicación cuando la «existencia» no la restringe. Las *formas* en que se produce la ruptura carente de «existencia» son formas del engaño de sí mismo y del otro. Hablar y hacer no significa en ellas más que lo que, no obstante, tiene que darse: la comunicación corriente como tal. Las formas engañosas son innúmeras; sólo se pueden señalar las que siempre se repiten:

a) Cuando me resisto tercamente a la comunicación diciendo «yo no me puedo modificar ya» o «debo ser tomado así como soy», de hecho, sin embargo, se pide auxilio al otro, como si al yo se opusiera un segundo yo al cual hay que auxiliar bajo el supuesto de que el otro yo es ni más ni menos como es también. Entonces se *busca* la comunicación y al mismo tiempo se *rompe*, pues al sí-mismo existente no se le puede auxiliar, sino sólo entrar en comunicación con él (lo que sería un error llamar auxilio), mientras que el auxilio sólo es posible en lo particular, en las ordenaciones y acciones finalistas de la existencia empírica. En tanto que me resisto a la patentización, como si me identificara con un ser objetivo consistente (yo soy como soy), me convierto en una cosa sin libertad. Sin embargo no puedo realizarlo de hecho, sino sólo decirlo. En aquella frase fatal, que suena tan sencilla, la enunciación de la frase es un acto libre con la conciencia de estar presente en ella; esta libertad está en contradición con el contenido de la frase, por la cual yo me convierto por completo en una mera cosa sin libertad. En tanto que, engañándome a mí mismo, me parece creer en la frase, su contenido, en cuanto que lo sigo, tiene la significación de una decisión existencial: yo me dejo ir, me hago pasivo, espero... nada y soy libre sólo para lamentarme de

mi existencia empírica, mostrándolo finalmente a los demás, para que coincidan en la lamentación. Yo no quería comunicación; por tanto yo quiero, en definitiva, compasión.

b) Si en una situación real la comunicación se refiere a decisiones de acción que han de ser tomadas ahora, entonces la resistencia se revuelve contra la plena claridad, que pone en peligro *las ventajas* y utilidades de la oscura existencia egoísta o la conciencia de sí mismo asegurada en *firmes concepciones*. El fuerte egoísmo de la existencia empírica pone límites a toda comunicación importuna mediante fórmulas, en las cuales queda interpretada la situación con la pretensión de que tal interpretación ha de reconocerse como la única exacta. Estas argumentaciones son desesperados simulacros y se tornan inmediatamente sofísticas, a fuer de sinfinitas, con el objeto de forzar al otro, al cual se le impide escuchar seriamente e interiormente. La ruptura de la comunicación está ya realizada antes de que su posibilidad surja.

c) Así como la angustia ante la «existencia», que brota de la preocupación por la existencia empírica en el terror ante el abismo de la nada, quisiera *evitar la decisión*, así se busca deliberadamente la niebla como consuelo de la ignorancia y se reconoce la firmeza en el técnico, el cual decide por mí lo que es menester hacer ahora. Al decir «yo no comprendo esto, no soy perito», me someto al que tiene que saberlo mejor: al abogado, al médico, al hombre de negocios, al maestro, al sacerdote. De este modo me sustraigo al patente problematismo en la fluctuación y el peligro de todo acontecer concreto. El hecho de que el otro es quien debe decidir asegura el no querer saber del instinto ante el llegar a ser-sí mismo mediante la comunicación. El hecho de que todo saber contiene un elemento de incertidumbre, que todo conocimiento es un conocimiento específico, pero comprensible y trasmisible, y que en todo lo que se relaciona con la decisión todo hombre filosófico debe exigir una aprobación o reprobación fundada en la comprensión, son cosas ante las que me cierro los oídos. El ser-sí-mismo en la verdadera comunicación prefiere todo el sufrimiento y todo el daño de saber antes que confiarse a la oscuridad de la decisión ajena. Por el contrario, como técnico se envuelve en el secreto, para dar a sus juicios y acciones —en lugar de dejar comunicativamente contemplar el perenne problematismo— la fuerza de la autoridad y apartar cómodamente las discusiones críticas invocando su carácter de perito.

d) Asesorarse antes de decidir en la situación concreta significa, aun para el posible contrario, la disposición a escuchar razones, a convencerse de algo que en la propia posición acaso hasta entonces no tenía valor. Los griegos diferenciábanse en este sentido de los bárbaros considerándose hombres que escuchaban razones. El ingenuo bárbaro, en cambio, todavía dice hoy: «Nunca conseguirán disuadirme de mi opinión». Si, pues, por virtud de la sencilla explicación de que «yo soy de otra opinión» y del «es lo que yo quiero», no más justificado, se rompe abiertamente la comunicación, entonces ocupa su lugar el acto del superior, si puede hacerlo, o la orgullosa petulancia del impotente que se encastilla.

Hay también *maneras de hablar* que todavía conservan la apariencia de una posible aproximación, pero sólo sirven para defenderse: El otro ya no atiende realmente a razones. En la situación de la acción común mantiene su fin determinado dominando exclusivamente sobre la totalidad de su presente, y únicamente deja someter ocasionalmente a examen ese fin. Al valorar mis razones según su posible efecto sobre un tercero no se traslada voluntariamente a la idea de mi punto de vista, sino que me niega la objetividad y me humilla y rebaja.

A consecuencia de este comportamiento, en el cual sólo se habla conmigo precavidamente y a los demás se les habla sobre mí destructoramente, no queda siquiera como posible la solidaridad de ser razonable; yo soy sólo objeto; no me resta más que la espera y la disposición, si es que no es necesaria la legítima defensa.

e) Cuando se rompe la comunicación en la situación concreta se quiere, *en los graves apuros de la existencia*, conducir impulsivamente el comportamiento del otro hacia el propio beneficio. Apelando a la indulgencia del otro («yo soy demasiado joven», «yo soy demasiado viejo», «estoy enfermo de los nervios») trato de eludir mentirosamente por el momento las exigencias de incondicionalidad. Tales manifestaciones tendrían sentido relativamente a las dotes naturales, a las fuerzas, a las diferentes capacidades y destrezas; pero, si se utilizan para romper la comunicación en cuestiones de libre decisión, el que las pronuncia declara, mientras sostiene la pretensión de ser-sí-mismo, la totalidad de su ser por irresponsable. El quisiera hacerme objeto de su impotencia, pero con ello no hace más que convertirse él mismo en objeto.

Finalmente, la insinceridad se acentúa hasta hacerse confesión flagrante de la incomunicabilidad en la ruptura consigo mismo: «yo no resisto esto», «me es insoportable», o en súbito cambio: «yo no valgo nada, no sirvo para nada, haced conmigo lo que queráis». A la exigencia de la comunicación se responde con la desesperación. Yo puedo necesitar eludir un esfuerzo físico; yo puedo decirme: primero tengo que dormir —un aplazamiento no es forzosamente una evasiva—. También puedo decir, en relación con la fatiga, con las explosiones de afecto: no puedo fiarme de mí mismo, y, por tanto, no puedo contraer ciertos deberes, como, por ejemplo, tales actos políticos. Pero a la larga nunca puedo rehusar de ese modo, sin renunciar a mí mismo por completo, la claridad en la patentización mediante la comunicación existencial o excluirme de la situación para no hacer más que dejarme ir.

f) En la situación concreta se rompe *abruptamente* para conseguir un efecto inmediato: «tú no puedes exigir que discuta contigo sobre algo», «no admito esas palabras», «no quiero hablar más de este asunto»; o yo dejo plantado al otro. Esta ruptura arbitraria tiene por objeto que se la considere como tal. Aquí la actitud parece sincera por el acuerdo de lo interior y lo exterior. Sin embargo, precisamente en su carácter ostentatorio está el engaño. Al anteponer el orgullo, el honor, la dignidad, se pretende que la posible «existencia» del que así reacciona quede intacta por falta de compromiso. Entonces se intenta, sin embargo, averiguar, si bien indirectamente, lo que al otro afecta, cómo se comporta, lo que piensa, por lo cual tanto más se muestra lo que es meramente exterior y que no es en absoluto lo que decide la ruptura. Lo determinante es únicamente el interés inmediato; la ruptura es el medio. Las convenciones sociales, una disculpa, una conciliación, pueden al fin volver a encubrir todo lo esencial en nueva forma.

5. Imposibilidad de la comunicación.—Ante ciertas típicas actitudes humanas, las cuales desde el primer momento hacen fracasar una verdadera aproximación, sólo queda la renuncia:

a) El hombre instalado en una objetividad petrificada, como en un mundo de contenidos materializados, que para él significan el ser en absoluto, es, por sí mismo, inaccesible. Hay los hombres obtusos y los hombres *supersticiosos*, que no quieren en absoluto comunicación, nunca se hallan en verdadero diálogo, sino que ha-

blan sin enterarse, por hablar de todo lo que viene del otro. Estos hombres no pueden hacer más que charlar impersonalmente o proclamar sus dogmas.

b) El hombre apegado a una moral racional ya *fijada,* que actúa menos que juzga y exige, no vive una vida originaria, sino que funda en un patetismo moral que supone obligatorios los resultados que aplica a cada caso que se presenta. Este hombre patentiza su ser por virtud de su vida: en él los actos acusadamente éticos, desarrollados rectilíneamente partiendo de principios, se mezclan con acciones emanadas de la efectividad impulsiva y de la astucia instintiva. Este hombre no puede entrar como sí-mismo en comunicación.

c) El obstinado *orgullo* del hombre, que sólo quiere ser él mismo, ahuyenta la comunicación. Quisiera identificar el mundo consigo mismo y no conoce otro deseo que el de poseer el mundo. Escucha por su afán de novedades y de conocer hombres, no soporta mostrar un punto flaco o quedar en la situación de inferior. No busca en los hombres la relación de solidaridad, sino que quiere conquistarlos y apropiárselos.

SITUACIONES COMUNICATIVAS

Puesto que la comunicación existencial sólo cobra existencia empírica al tomar cuerpo mediante las comunicaciones objetivas, en la realidad sociológica y psicológica está vinculada en cada caso a mi papel social. Entra en ellas y sale de ellas a su propio ser, que, sin embargo, nunca se puede desprender de ellas. En las relaciones sociológicas y psicológicas empíricamente reales de la vida se originan también situaciones propicias para que se encuentren las posibles «existencias». Por tanto, si se intenta describir estas situaciones como medio de esclarecer las comunicaciones existenciales, hay que hacer sentir en ellas la resonancia y vibración de la propia posibilidad y caracterizar la comunicación existencial desprendiéndola de sus desviaciones.

Ninguno de estos análisis permite una aplicación en el sentido de un conocimiento conseguido por ellos sobre la existencialidad o inexistencialidad de un caso singular. Cierto es que la inteligencia quisiera ver y enunciar objetivamente el ideal para medir y comparar con él y dirigirse hacia él. Pero la verdadera comunica-

ción, presentada como un ideal en una imagen, ya no sería tal. La comunicación como comunicación existencial tiene que tener realmente una certidumbre en sí misma sin conocimiento. Sólo como posible esclarecimiento al servicio de una voluntad de comunicación tienen sentido las explicaciones concretas.

1. MANDAR Y SERVIR.—El *poder* pone a los hombres en relaciones de superioridad y subordinación, en todas sus formas físicas, vitales, espirituales, autoritarias. Estas relaciones son una realidad universal de la existencia empírica. En ellas se realiza una comunicación *a distinto nivel*. Las «existencias» no se esclarecen entonces mutuamente, sino que se satisfacen una respecto a la otra, pero en una forma heterogénea.

Cierto es que quien tiene esclavos y los utiliza como instrumentos de trabajo no está en esta relación de que hablamos, sino en la falta interna de relación propia de la mera fuerza; pero existe una relación viva de poder donde entran en juego *desde ambos lados* fuerzas espirituales. En la bondad hacia el subordinado, en la devoción respecto al superior, hay comunicación. La lealtad en el cuidar y en el servir, la responsabilidad por el sirviente y el respeto al señor vinculan mutuamente. La situación hace, como tal, posible la comunicación sustancial a distancia; la comunicación existencial consigue, aun en la forma de dependencia real, el mismo nivel.

La realidad de la dependencia no es un peligro para la comunicación existencial, pero sí lo es el intento de encontrar el cumplimiento de ser-sí-mismo en el contenido de la comunicación a distinto nivel. Pues entonces ambos, señor y sirviente, creen sustraerse a la soledad de opuesta manera para su conciencia. El uno rehuye su sí-mismo, en cuanto que lo hace dependiente del señor como autoridad, y en ello desaparece. En cambio, el otro se sustrae a su solitario sí-mismo como señor en cuanto que asimila a los demás por virtud de la sumisión, pero después los hace valer como miembros de *su* totalidad; se sustrae a su soledad en el proceso de ampliar su yo como yo del mundo. Ninguno de ambos puede jamás *alcanzar* la meta.

El que se somete ha de experimentar que el señor no es invulnerablemente el señor; después, también que éste no sólo quiere considerarle como un miembro agregado a la totalidad, sino que un día, si viene al caso, también puede querer aniquilarle. Así,

pues, trasforma su voluntad de entregarse en una sumisión ideal a un dios objetivo y a las instituciones humanas derivadas de él, como queridas por Dios. De aquí que se conforme con la estrechez de su estado de sumisión en el mundo en tanto cree en el señor y su manifestación.

Pero éste no cobra el dominio sobre todas las cosas; sigue viviendo siempre en el proceso de asimilar el mundo y los hombres en la conquista física o espiritual del mundo. La dirección parece conducir allí donde su mismidad hubiera anulado su propio sufrimiento. Pero en tanto se encuentra en este proceso, la existencia empírica del otro, no asimilada, le está estorbando el camino. Tiene que aniquilar esta voluntad contraria, que no se le quiere someter, y rodearse de un desierto que le engaña como si no hubiera existido nada. Cuando es posible, alarga todavía en el último momento, caballerosamente, la mano al vencido, para conservarlo como miembro de su ser, o bien se da cuenta, durante este proceso, de que sólo vive de este proceso como tal, y su terminación no haría más que agrandar su soledad, convirtiéndola en la soledad en el mundo de su único yo omnicomprensivo, dejándole en una permanente tortura. En la cima de su éxito, cuando todo parece sometérsele, anhela un enemigo de su misma altura, pues no quiere estar solo. Experimenta su terrible destino de tener que destruir lo que puede estimar, pero no puede entrar en la comunicación existencial y amorosa de la patentización.

Pero las dos cosas, la satisfacción en la sumisión implorante y la satisfacción en la asimilación apropiádora, el siervo y el señor, coinciden en la misma incomunicabilidad. Sólo la «existencia» en la comunicación verdadera se sustrae a esta polaridad de relaciones faltas de comunicación de un sí-mismo solitario ocasionalmente y que no se comprende. Sólo quedan relaciones condicionadas y prácticas de superioridad y subordinación en el mundo y su realización «histórica»; pero la comunicación incondicional sólo se desarrolla allí donde bajo el manto de la realidad de la existencia empírica el sí-mismo y el sí-mismo se encuentran *al mismo nivel.*

Frente a toda igualdad existencial de nivel, que es necesaria para realizar la comunicación en las subordinaciones reales de la existencia empírica, es cosa radicalmente distinta concebir la *idea de una jerarquía eterna*; yo pienso, más allá de toda comunicación, en una jerarquía de las «existencias» que nunca conozco.

Esta sería esencialmente distinta de la jerarquía de las cualidades comparables e incluso de toda existencia empírica, de la energía vital, del rendimiento y el efecto, de la espiritualidad y la cultura, del prestigio público, de la posición social, en las cuales siempre se produce de modo inconsciente y natural una superioridad y una inferioridad, a menudo inmediatamente por instintiva reacción a la impresión fisiognómica. En cambio, la jerarquía de las «existencias» nunca podría ser realizada y jamás conocida, ni en general ni en un caso particular, sino que se manifestaría como un sentimiento secreto y siempre variable de la considerable profundidad y decisión del otro, y viceversa.

Este sentimiento nunca perdura idéntico, sino que cambia según la certidumbre del propio estar decidido. Es incomunicable, porque si fuera expresado, al deslizarse en la objetivación consciente se falsearía, convirtiéndose en una comparación en donde la igualdad de nivel, que es condición de la comunicación auténtica, quedaría anulada. Para entrar en comunicación tendría que rebajarse el más alto y elevarse el bajo, sin que ninguno de ellos se diera cuenta. Ni siquiera se puede, en el movimiento de aquel sentimiento jerárquico del individuo, hablar de él fijándolo, aunque sólo fuera por un momento, sin descender en la incomunicabilidad y perder inmediatamente la jerarquía sentida.

Pero como límite, que no puede franquearse pensando, sino solamente indicarse como lugar inaccesible, está el pensamiento de que el uno está, por así decir, más cerca de la divinidad que el otro. Pero en la manifestación de la «existencia» ni hay una igualación —pues cada «existencia» es ella misma y única— ni una valoración, sino una igualdad de nivel realizada constantemente en la comunicación, en la cual todo lo que en la manifestación es particular puede ser comparado, pero no la «existencia» misma. En la medida en que valoro un ser como totalidad, sacando la suma y haciendo el balance, este ser ya no existe para mí como «existencia», sino sólo como objeto psicológico o espiritual.

2. Trato social.—Cualesquiera que sean las complicaciones a que pueden llevar las relaciones sociales, son una *condición de la existencia empírica*. Las formas de las convenciones sociales son necesarias *también* para la comunicación existencial en su desarrollo temporal. El hombre necesita de actitudes distanciadoras para defenderse. Necesita que el acercamiento se realice por etapas para proteger la dignidad interior, hasta que llegue el mo-

mento de la sinceridad de la comunicación existencial. Sólo en el acto del que, desesperado por su soledad, ha perdido la circunspección puede ser rota anticipadamente la contención, de un modo en verdad subjetivamente sincero, pero, sin embargo, descortés y objetivamente insincero. El hombre se arroja, por así decir, al cuello del otro, aun sin haber esperado una respuesta.

En el ámbito de la sociedad tienen lugar numerosos contactos que no comprometen, en los cuales una y otra vez llega el momento en que la situación y la conversación deciden esencialmente la relación hasta entonces inesencial. El encontrarse al primer contacto es radicalmente distinto del empeñarse inútilmente durante muchos años en estar siempre juntos. El momento del primer chispazo es el riesgo. A menudo el uno se retrae silenciosamente de nuevo como si nada hubiera acontecido. O bien en él llegan los hombres ante una tarea que exige verdad y franqueza. El momento decide en forma tácita y apenas visible externamente lo que ninguno quiso conscientemente; en él arraiga la lealtad y la solidaridad sin palabras ni contrato, o bien, por virtud de una aversión activa, la secreta resistencia para siempre.

La sociabilidad es, de una parte, como *condición de la existencia empírica*, la forma del contacto para fines comunes, para el mutuo auxilio, para el servicio remunerado. Como exenta de fines y puro juego, a fuer de ser una convivencia sin compromiso, la sociabilidad puede crear también las condiciones previas para la comunicación, porque pone a los hombres en la posibilidad de encontrarse.

Por otro lado, las formas sociales *aprisionan* a los que al encontrarse pudieran entrar en comunicación, cuando es imposible una realización sustancial. El individuo, cuya posibilidad no basta para todas las muchas relaciones posibles, no puede entrar en comunicación existencial con todos los hombres que encuentra. Aun respecto a los amigos, la fuerza de la posibilidad existencial es limitada. En cada hora de la vida no puede llegarse al último extremo de una aproximación existencial. De aquí que, aun los hombres ligados existencialmente, se encuentren relacionados por las formas convencionales del trato. Por virtud de estas formas queda asegurada su comunidad en los períodos en que la comunicación desfallece.

Las formas sociales están *determinadas históricamente* en su peculiar constitución; por virtud de la educación se convierten en

una segunda naturaleza, pero sólo difícilmente pueden ser aprendidas conscientemente y queridas en la situación. Es menester, allí donde son defectuosas como posesión natural y común, o al pasar a otro círculo cultural, el esfuerzo de conquistarlas por una constante autoeducación.

Puesto que sólo por virtud de una educación de toda la vida el trato social, como una actitud vital sostenida, constituye círculos limitados, con una específica conciencia de sí mismos y un específico concepto del honor, una segunda naturaleza, amenazada siempre en su existencia por las masas, tal actitud no sólo está determinada históricamente, sino que es originariamente *aristocrática*. De aquí que las relaciones realmente desarrolladas solieron ser siempre una forma de trato acompañada de la exclusión de los que no pertenecían a ellas. Sólo partiendo de ahí se trasmitieron a todo el pueblo, aguándose, por así decir, al mismo tiempo.

Este proceso de *humanización* —las formas chinas, las formas caballerescas de la Edad Media con sus desarrollos ulteriores y ramificaciones hasta el moderno «gentleman», la cultura humanista del Renacimiento, son ejemplos— no puede ser confundido ni aun en sus grados más altos con la conquista de la «existencia». Lo esencial es siempre que, como tales, no producen ninguna vinculación en forma de fidelidad, sino que sólo existen para la continuidad y la esfera del prestigio social mismo. Quien renuncia a la sociedad, el «déclassé», deja de existir. Para él ya no hay más que las formas de la fría reserva. Pero también dentro de la sociedad las hostilidades y simpatías personales, las enemistades y amistades, se llevan en el ámbito de estas formas a un nivel social, por así decir, embotadas, de suerte que son realzadas (de aquí el recato y la contención de la enemistad en comparación con el populacho) o rebajadas (de aquí el profundo agravio del amigo al cual abordo de pronto en la forma social de la amabilidad). Las relaciones son objetivas y externas, su realidad es un resultado valioso de la cultura, por el cual es posible sentir la satisfacción del momento como auto-conciencia falta de «existencia», pero, en cambio, la maldad y el agravio y la impulsividad elemental quedan ocultas.

Aunque sólo las sociedades aristocráticas abundan en formas, la sociabilidad existe dondequiera que los hombres viven unos con otros. *Dondequiera* hay formas de trato, a las cuales ningún individuo puede sustraerse. Por ejemplo, hoy son formas univer-

sales las formas de la cortesía y la amabilidad, la franqueza natural que, sin embargo, puede callarlo todo, la expresión de confianza que no compromete y no tiene consecuencias prácticas, el orden y la flexibilidad en el trato, la omisión de las cosas en que pueden producirse ofensas fácilmente, el tacto, que es humano sin impertinencia, la mesura en toda la conducta, en contraposición, por ejemplo, a las inconveniencias, al modo arrogante de reclamar prestigio personal, al hacer sentir hasta qué punto es indiferente el otro para uno, al patentizar la desconfianza, con la cual, sin embargo, los hombres se contraponen de hecho dondequiera, cuando se son extraños, a la conducta desconsiderada en público como si no existiera nadie más. Estas formas universales, sin embargo, son superficiales. Son, a fuer de insignificantes, propias para suprimir los rozamientos en el trato, pero no pueden poner a los hombres en comunicación.

El trato social, como tal, no va más allá de la situación de la existencia empírica; pero la comunicación existencial se realiza allí donde no existe ninguna coacción social. En ella quedan superadas las formas sociales al ser relativizadas. La sociedad hiperformal hace más fácil al individuo, aun en contraposición con la sociabilidad, crearse como posible «existencia» el espacio del cual necesita la libertad que para la sociedad no tiene realidad empírica. Donde, por el contrario, las leyes propias de la vida social no son sometidas a un desarrollo disciplinado, porque les falta espíritu, entonces también queda en la oscuridad la esencia de la «existencia».

De hecho, el entrelazamiento de sociabilidad y comunicación, del yo social y de la posibilidad de ser-sí-mismo, es dondequiera tan indisoluble, que es inherente a la existencia social una *tensión* entre ambas y una lucha del individuo *por* lograr la verdadera comunicación. Esta lucha no es por mi prestigio en la sociedad, sino *por mí mismo* ante mí mismo. Mi papel social y la opinión que se tiene de mí se me imponen, de suerte que también los realizo interiormente; es una tendencia a ser lo que de mí se espera; tengo, por tanto, que combatir durante toda la vida contra ellos por mí, lo cual es idéntico a la lucha por la *comunicación existencial*. En ello hay dos *peligros*:

En tanto que no sólo me someto a las reglas del juego social, sino que evidentemente con el otro también ante mí soy aquello por lo que se me tiene, ingreso en las tendencias afables y sólo en

los casos límites me doy cuenta de la verdadera incomunicabilidad. Pero cuando —todavía inseguro de mí mismo—, temiendo ya con claro instinto las equivocaciones de la comunicación, no participo y no cumplo las reglas del juego con fervor vital, me hago incomprensible y odioso para el otro; la oscura percepción de la posibilidad de mi propia afirmación, desde un origen propio, irrita a causa de que el otro sospecha que estoy dispuesto a ponerlo todo en cuestión en la auténtica comunicación. Ahora la sociedad, como existencia empírica de todos o de la mayoría, tiende a *excluirme*. Al luchar por la posible comunicación tengo que romper toda comunicación social y sufrir opiniones hostiles. La comunicación existencial y la vida social conforme a las reglas del juego son antagónicas porque la comunicación no comprende una seguridad originaria o el tino adquirido por la experiencia, porque no sabe llegar a compromisos, sino ejercer la sociabilidad sabiendo la significación que le corresponde, y estando dispuesta a quebrantarla en caso de conflicto entre ambas (y sólo entonces). Este tino, que no puede proceder conforme a reglas, sólo emana de la situación misma. Si el conflicto en el hombre individual es visible, entonces la desconfianza de la sociedad es insuperable. Si yo entonces, por el contrario, soy complaciente, amable y propicio para los demás corro el peligro de ser tomado por pretencioso y egoísta en toda perceptible afirmación interior de mí mismo, en que yo no soy representante de otros, sino extraño a ellos.

El segundo peligro está *en mí mismo*. Yo rehuso la lucha en cuanto que me aislo y me defiendo de toda sociedad; con la indiferencia y con un falso desprecio de la sociedad olvido que yo, por el solo hecho de existir en la objetividad de la participación en la sociedad, me manifiesto en ella abrazándome a mi profesión y mi papel. Al quedarme sin «existencia» entregándome pasivamente a las tendencias de la sociedad que sobre mí se desbordan, incurro en la inexistencialidad del yo vacío sin sustancia. Esta tendencia negativa contra la sociedad equivale a un sí-mismo impuesto, lo mismo que la entrega positiva a la sociedad. Cuando hago la experiencia de que soy un hombre como los demás, con los impulsos y vanidades a que apela directamente la sociedad, con el buen sentido con el cual ella cuenta, entonces me gano a mí mismo tan sólo porque aclaro y supero en una continua lucha estas tendencias que me impulsan a un yo sin mí-mismo y me enajenan de mí mismo. El obstinado hermetismo puede parecer por un momento

un encumbramiento, una superioridad, pero en realidad es una debilidad de la «existencia» que se defiende contra la necesidad de hacerse valer en la forma «histórica» de su manifestación por virtud de las situaciones y tareas concretas. La posible «existencia» se realiza aprovechando las conexiones sociales y el margen de vida espiritual que en ella se le ofrece.

Cuando en circunstancias afortunadas se puede realizar una riqueza espiritual y una esfera de poder de extraordinaria dimensión en una sociedad distinguida, existe siempre la tendencia a perderse en ella como virtuoso de la sociabilidad, pero también la de conquistar la singular profundidad y claridad de la «existencia» precisamente en las más altas tensiones de la lucha, aún más intensa en este caso.

Si, no obstante, caigo en la tentación de apresar el mundo como mundo renunciando a mí mismo, tal vez incurra en la *superioridad* de una infinita experiencia del mundo: entonces busco los hombres por gusto de la individualidad, de la variedad de caracteres y destinos, por curiosidad y afán de escuchar. Se enciende temporalmente una relación, pero al fin dejo al otro; ya le conozco y mi placer está satisfecho. Si siento ante un individuo un insólito respeto, y quiero complacerle y hacérselo visible, entonces sigue una fase de extraordinario esfuerzo para mostrarme en mis mejores aspectos, pero al momento en que creo haber conquistado al otro tengo la vana conciencia de ser estimado por él. Situaciones de esta clase desembocan en una atmósfera de indiferencia que, juntamente con la falta de un interés posterior, indican que desde el principio no había allí una voluntad de comunicación. Soy, es cierto, soberano en el proceso de absorber y conquistar, pero precisamente esta soberanía indiferente me aisla, hace de mi existencia espiritual una caza desesperada, nunca satisfecha, y me mantiene encerrado y aislado en mí mismo.

3. Discusión.—La situación propicia para la comprensión efectiva es el conversar, en cuya secuencia debe resultar algo verdadero. Mientras que en el debate político el objetivo final es una determinada decisión de la voluntad, la discusión objetiva trata de comprender y encontrar un contenido valedero. En la afirmación y contraafirmación, en las razones y contrarrazones, se aclara algo.

En la consulta todavía se tiene a la vista un fin práctico, cuan-

do varios con la misma finalidad y la misma intención se quieren hacer cargo de los medios para realizarlo. Pero si se patentiza que los fines no eran los mismos, entonces la discusión se convierte a poco en negociación política o se profundiza haciéndose comunicación existencial.

La *discusión teórica* trata de alcanzar en forma completamente impersonal una certidumbre impositiva. En ella se examina y asegura. El contacto existencial se limita entonces a la confianza que tienen entre sí los hombres que ejercitan la autodisciplina de la pura objetividad, y a la comunidad de ideas desde las cuales los problemas investigados tienen sentido y valor.

La discusión es, por tanto, un *medio de verdadera comunicación*, pero no su realización todavía. La posible «existencia» entra en discusión para aclararse el sentido de su creencia y su voluntad. Los que discuten no saben todavía lo que realmente opinan; en la discusión tratan de llegar a aquellos *orígenes* en los cuales están o no están acordes y que en forma de principios expresos sólo por la discusión deben ser aclarados. Sin embargo, los principios son enseguida relativos para ellos; ninguno es en sí absoluto, sino, a fuer de racional, solamente un término provisional. Entonces comienza un nuevo preguntar y buscar. Cuando la conciencia de la confianza en la vinculación existencial desde distintos orígenes ya se ha hecho intensa, entonces la forma de la discusión es el camino para el incesante esclarecimiento filosófico de un sí-mismo con otro sí-mismo. Precisamente, el desacuerdo más resuelto no es entonces separación existencial, sino problema que vincula al uno con el otro.

En toda discusión, tanto en aquella objetiva en que no se compromete el sí-mismo como en la movida por la posibilidad existencial, el supuesto es que *estén realmente en ella* los discutidores. La discusión racional como tal tiene la tendencia a entremezclarse de *sofismas*, cuando no está en manos del hombre que busca seriamente por su mediación la cosa correspondiente o a sí mismo. Las desviaciones sofísticas sólo dejan de aparecer cuando una honrada conciencia intelectual ya les destruye en el mismo germen. Quien deja que el otro deshaga sus sofismas hace fracasar la posibilidad de la comunicación existencial. Los sofismas son como las cabezas de la hidra: ya cuesta trabajo anular uno solo, y por cada uno anulado se desarrollan de nuevo muchos más. No se presentan sólo como sofismas lógicos, sino como desviaciones de valo-

res, sentimientos y voliciones. Se enredan formando un nudo inextricable y en seguida se convierten en medios de embrollar, convencer y ganarse al otro. Sólo cuando la posible «existencia» en su mismidad vigila dondequiera los sofismas es posible la verdadera comunicación.

Así, pues, mientras la discusión racional en sí se desenvuelve sin término y, por tanto, es vacua e inútil, como manifestación de la comunicación existencial en cambio está ligada en sí misma por ser sustancial. El que escucha se anticipa a la *comprensión que viene a su encuentro* no con el mero intelecto, sino a causa de que están afectados sus impulsos sustanciales, partiendo de los cuales no ase en seguida más que lo esencial. Lo que el más complicado desarrollo del pensamiento no podría alcanzar cobra claridad de repente. Sólo por esto recibe la discusión limitación y necesidad.

La discusión no existe más que en el *diálogo* —ni existe cuando se dirige al otro un discurso unilateral que no lleva implícita ninguna réplica y si ésta se produce sólo es estímulo para seguir perorando—, ni tampoco en el no responder. Quien tiende al monólogo unilateral desbordando al otro suele también callar insinceramente. El lenguaje sólo es fecundo en el movimiento entre el comprender que escucha y el pensamiento que responde. Toda sujeción a un plan en el diálogo reduce la disposición a escuchar; pero si se cede a lo que se ocurre casualmente, se cae en un caos que destruye la marcha del diálogo. Por eso existe una especial conciencia comunicativa como dominio del que se me expresa impertinentemente y en la busca disciplinada de la brevedad y expresividad. En el mutuo esfuerzo para que la comunicación sea esencial se desarrollan las verdaderas consecuencias del hablar, en el cual el uno realza la claridad del otro porque la capta y aprovecha. Existe una singular satisfacción en el vaivén de la discusión comunicativa. La desviación habitual consiste en el escuchar alternativo de una charla cualquiera sin dirección ni contenido o en el hablar por hablar, en el cual se oye a sí mismo precisamente el que habla.

4. Trato político.—En la existencia empírica es inevitable la situación en que yo y el otro somos posibles contrarios en la lucha por el espacio vital o posibles compañeros para la realización común de fines palpables. En la situación del trato político ambos quieren alcanzar algo, algo singular ahora, muchas cosas

indeterminadas en el curso del tiempo. Puesto que la decisión del otro es la condición para el logro de la propia voluntad, yo me esfuerzo, bien en determinarle a mi favor, bien en paralizar su acción.

De la colisión de los intereses empíricos de la «existencia» no se sigue que el ámbito político tenga que ser necesariamente insincero. Pero en la medida en que, por virtud del poder, no se decida para mí y mi contrario al mismo tiempo la verdad, también el ámbito político es insincero. O bien ambos contrarios son insinceros porque no quieren nada como poder, o bien uno de los contrarios, que también quiere la verdad, se queda impotente frente al otro si la verdad no puede ser poder al mismo tiempo. Por el hecho de que la existencia empírica, como tal, es indiferente a la verdad, los intereses empíricos, como tales, no son sinceros en su patentización y lucha, y por el hecho de que cada uno como existencia empírica está en colisión con otra existencia empírica, tengo, si quiero ser existencia empírica, que asir la realidad política y entrar en el ámbito de la insinceridad. En la media luz de ser y parecer, la tarea de la posible «existencia» en la existencia empírica estriba en encontrar el camino de la auténtica realización del ser del hombre, incluso en el plano de los intereses empíricos en lucha.

Cuando el trato político es el medio de la auténtica realización del ser y entonces un arte, que domino, estoy como yo mismo en él. Aquí el hombre surge en el momento decisivo como él mismo, y como «existente» se convierte, por así decir, en factor político, arriesgándose a vincular la política con la «existencia». Entonces penetra, incluso quebranta el trato político un impulso ajeno a él, aunque tenga que seguir obedeciendo sus leyes: ésta es la tensión más extrema de la manifestación de la posible «existencia» en la existencia empírica. El insoslayable trato político, cargado con la ineludible culpa de la inveracidad, queda entonces ligado al ser de la trascendencia; en él se conserva la disposición existencial a una actitud comunicativa dirigida al fundamento de toda existencia empírica humana, que ciertamente en una idealidad utópica anularía el trato político en general, pero que en la existencia temporal sólo es posible a través del trato político mismo, que persiste como exigencia de la situación.

Mientras que la comunicación existencial desdeña toda aplicación de medios, poder y engaño, el trato político exige *medios*

especiales de luchar y engañar, los cuales en todo momento amenazan con subyugar la realización de la posible «existencia».

Una *argumentación intelectual* en la cual todo se puede fundamentar y contradecir está al servicio de los intereses; el arte consiste entonces en imponer sofísticamente lo que ya no se puede refutar sin más. Cuando no se logra convencer con las argumentaciones y por tanto convencer falsamente, entonces actúa como fatiga en la polémica la interminabilidad, los aplazamientos, el traer a cuento nuevas posibilidades, la transferencia a otras instancias que deben decidir, y la cuestión es únicamente quien resiste más tiempo.

En las *negociaciones* siempre se atiende en la forma al juicio del otro, sea que se esté en posesión de un poder muy superior o que el otro lo posea. Hay leyes no escritas sobre lo que es pertinente para que el otro no pierda su buen talante. La forma de la declaración se escoge de modo que sea interrogativa e hipotética en el mayor grado posible, dejando que sea el otro quien deba decir lo positivo. Entonces, o bien el otro acepta algo en contra suya, o bien puede revolverse contra lo dicho; todo depende del efecto. El arte está en conciliar la máxima complacencia con la callada perseverancia en la propia finalidad no declarada. Se expresa una intensa comprensión hacia la situación especial del otro; se le deja embarcarse, se le llega a conocer mejor de este modo y se tiene puesta la careta de la mejor buena voluntad. Para que ésta cobre la expresión de una aparente condescendencia importa la movilidad en la negociación. La rigidez es casi siempre un error en el trato. Encontrar siempre nuevas proposiciones y compromisos —que acaso, de hecho, se diferencian poco, pero sin embargo tienen que producir la impresión de ser distintos— crea la atmósfera de la transigencia. En ella sigue siendo en absoluto decisiva la propia voluntad, en cuanto que el trato es político. La movilidad como tal, que al principio es sólo un instrumento de la adaptación y cortesía, sirve a la propia ventaja, al crear y utilizar nuevas situaciones, al dejar actuar lo que no se dice, al poner en posición injusta sin que se dé cuenta al otro, cuya culpa entonces se patentiza repentinamente.

En todo combate de la existencia empírica hay *espectadores*: otra existencia empírica que participa por virtud de su propio interés y posiblemente puede colaborar. Puesto que además la existencia combatiente no sólo quiere comprenderse *a sí misma* como

tal, sino saberse fundada como derecho, la *opinión pública* es el factor que, en el trato político, se tiene esencialmente en cuenta. A la larga no se puede dirigir la vida solamente con la violencia brutal; lo que se impone tiene que justificarse también y crear una imagen de sí mismo. De aquí que en las argumentaciones políticas se apela a aquello que, en general, se tiene por válido, a lo evidente, lo conveniente, lo decoroso, lo moral, tal como es accesible a todo el mundo. Una emoción de lo humano, en el sentido del término medio, ahorra cualquier fundamentación ulterior, porque se da por descontado que nadie se atreverá a contradecirlo, a no ser que sea tan hábil como para jugar aún contra la evidencia flagrante.

En el trato político se oculta lo peculiar, finalidades e intereses, según la situación. En la tensión entre el carácter absoluto de la voluntad de éxito y la imposibilidad de veracidad, la «existencia» puede cargarse con *la culpa de la insinceridad*, al servicio de una existencia empírica, cuya posibilidad existencial nunca puede santificar los medios. Sufrir la culpa nunca elimina la escisión para la conciencia de la «existencia». En el encuentro personal de los que actúan políticamente parece, por tanto, exigirse, por así decir, la conveniencia de no rozarse como «existencia»; se trata de intereses de la existencia empírica; cuando se trata de política no se puede ser esencial.

Todo hombre entra en trato político, que no sólo es la forma de las acciones estatales, sino también situación para toda existencia empírica humana. De qué manera el trato se muestra en el comercio privado de los intereses y en general es cosa que se esclarece recíprocamente.

Si la forma del trato político fuera la única dominante quedaría anulada la posibilidad de comunicación existencial. La «existencia» toma contacto con la «existencia» sólo allí donde queda rota la relación de los hombres como combate de *enemigos* que luchan entre sí por su existencia empírica. Pero la absolutización de las formas del trato político hasta en las pequeñeces de la vida cotidiana e incluso en el trato consigo mismo es el intento tentador de hacer posible una convivencia en relativa tranquilidad, en la que nada llega abiertamente a una verdadera decisión. Las decisiones son entonces los callados e insidiosos procedimientos por los cuales la «existencia» deja de ponerse en contacto con la «existencia». El trato político convertido en forma de vida hace des-

aparecer tras su velo la posible «existencia». Los impulsos vitales de la existencia empírica quedan cubiertos bajo el manto de la existencia tranquila y ordenada. Cada cual vale en reciprocidad, no como él mismo. No hay respeto ni amor, sino sólo la forma de las relaciones ordenadas y objetivas de poder y rango. En el fondo reina el desprecio hacia uno mismo y el secreto menosprecio hacia todos los demás. No hay respeto más que ante el poder; ante el prestigio en la opinión pública, ante el dinero y el éxito. La indignación estalla cuando se perturba la tranquilidad del mutuo engaño en el contento general, cuando alguien dice lo que es y llama las cosas por su sacrílego nombre.

La absolutización del trato político es, por tanto, en el individuo la expresión de su inconsistencia existencial. Cuando su vacío interior se junta al de los otros, la inexistencialidad constituye entre ellos peculiares solidaridades. Los que por su carácter, por los intereses comunes y comunes odios, se unen entre sí, tienen una confianza en la reciprocidad que, sin embargo, siempre anda desconfiada y piensa en una posible traición. Esta actitud puede convertirse entonces en su esencia hasta tal punto que también tratan consigo mismos políticamente cuando encuentran una instintiva seguridad en el encubrirse, en el acomodarse, en las argumentaciones sofísticas que sirven a sus fines. Pero si, al fin, se quebranta la forma del trato político considerado como régimen de la existencia empírica, entonces ya no se convierte en la posibilidad de la comunicación existencial, sino en el humillante abandono de sí mismo o en la mera desvergüenza de la existencia egoísta.

LA SIGNIFICACION DE LA POSIBILIDAD DE LA COMUNICACION EXISTENCIAL PARA EL FILOSOFAR

1. Evitar la concepción armónica de la vida como supuesto para la verdadera comunicación.—El sufrimiento que se experimenta por no poder realizar suficientemente la comunicación y, por tanto, la voluntad de llegar a ser-sí-mismo en una comunicación reveladora, está enlazado a una concepción originaria del mundo que no puede ser armoniosa.

Cuando en la *tranquilidad de un todo que me trasciende* como persona con personas soy un ser colectivo regido por el todo en

simpatías, participaciones y acciones, entonces existo sin ese proceso por el cual, al ponerlo todo en cuestión, se patentiza el ser-sí-mismo; es una comunidad originariamente inmóvil, soportada por la grandeza y belleza de este todo transparente. Sólo cuando carezco de esta seguridad experimento el verdadero impulso hacia la comunicación. Entonces me queda como realidad, en donde solamente aquella armonía de un todo como cifra del ser también pudiera hacerse visible, únicamente la patentización en el «existir» que se funda y mantiene en reciprocidad. Si sé de antemano que, al final, todo sale bien, no necesito más que cerciorarme de esto, sin preocuparme más. Sólo cuando la sustancia es impenetrable y problemática para un saber lucho por que se realice para mí en la manifestación empírica, en el llegar a mí-mismo por virtud de la comunicación.

Pero si yo aíslo la conciencia, si depende de mí en el sentido que para mí sólo depende de mí, entonces actúo únicamente según leyes morales en la certidumbre de lo justo, como si un hombre por *sí solo* pudiera ser y hacer lo *verdadero*. Si entonces creo que esta acción moral, emanada de la simple convicción y sin mirar el resultado real, metafísicamente sólo tiene buenas consecuencias, entonces me parece, aun en mi aislamiento, pertenecer ya al verdadero ser por virtud del recto obrar. Mi acción moral, sólo como tal, ya me proporciona tranquilidad; la comunicación no es importante, pues la verdad, de modo análogo a la unión mística, está presente en la soledad ética del yo autónomo. Esta creencia como creencia armónica sobre bases morales es, de hecho, una función de la hermetización. Las situaciones-límite quedan encubiertas. Sólo en ellas, por el hecho de que desgarran todo ser hermético y, por tanto, muestran el problematismo de todo lo que conocemos, se pone en movimiento la actividad incondicionada que se vuelve del sí-mismo hacia otro sí-mismo. En ellas se busca lo que produce la certidumbre de la «existencia», sobre cuya base se hace posible la mirada a la trascendencia, la cual como saber supuesto o creencia hace fracasar la comunicación y, por tanto, la posible «existencia».

Unicamente cuando *falta* la *definitiva* seguridad en las objetividades impersonales, en la autoridad de un Estado y de una Iglesia, en una metafísica objetiva, en un vigente orden moral de vida, en un conocimiento ontológico del ser, sólo entonces es la comunicación un decisivo origen y comienzo para el hombre. Es-

tas seguridades pueden ser para mí, bajo ciertas condiciones, formas empíricas de mi conocimiento y mi voluntad, pero no son tidumbres incondicionadas que fundamenten la vida si no ε gan «históricamente» en la comunicación existencial.

Pero en ésta la conciencia de ser de la existencia empírica que soportar, a su vez, no ser todo: no poder entrar en verdε comunicación con todos, tener que estar en relaciones sin c nicación.

Tampoco puede haber una verdad *definitiva* como sisten losófico cuando el hombre está en auténtica comunicación c hombre, pues también el sistema de la verdad únicamente puede ser conquistado por virtud del mismo proceso por el cual llego a mí-mismo y sólo puede ser realizado en el pensamiento trascendente al fin de los días, cuando ya no habría tiempo ni proceso.

Sería, sin embargo, absurdo que se quisieran presentar como dos posibilidades a *elegir* la seguridad objetiva y la comunicación existencial, la cual evita para sí una concepción armoniosa del universo, o bien favorecer una y demostrarla como verdadera. Esta alternativa es ilusoria. Pues si yo la pienso, ya pongo a la una bajo la condición de la otra; de hecho no veo ante mí dos caminos en su respectiva realidad sobre el mismo plano, puesto que *al querer aclararme la alternativa yo tiendo hacia uno de ellos.* Todo camino que tomo es un riesgo para la eternidad; en cualquiera de ellos puede acabar la engañadora certidumbre de sí mismo en la petrificación, en cualquiera de ambos puede impulsarse la exaltación y marcha ascensional de la conciencia hacia la verdad. Lo único que se requiere es llegar al borde del abismo en el que la decisión no se basa en un juicio sobre la verdad vigente, sino que se elige el impulso profundo que ha de guiar la vida. Sólo es vana la turbia insuficiencia que lo aprehende todo y nada. En la elección que se realiza entre pensamientos vivos, no entre alternativas intelectuales, también queda inevitablemente decidido que sólo me percato auténticamente del origen *conquistado en la elección*; al comprenderlo toco al mismo tiempo su fondo como lo incomprensible, mientras que lo otro sólo es comprendido en su manifestación, no como ello mismo en su posible origen. Pero la voluntad de comunicación debe ser también voluntad de *comunicación* con este otro como *extraño*. Frente a él yo quisiera preguntar, escuchar, exigir; yo me convenzo y paso a tu mundo, o bien reconozco la falsedad de la forma en que tú te comprendes a ti mismo. Ciertamente

que es tan imposible que yo considere sincero a todo otro como es imposible que ellos me consideren a mí. Pero esta imposibilidad no me deja tranquilo. Yo no puedo conformarme con eso como si fuera un objeto dado, sino que quisiera, por voluntad de verdad, que se me concediera ponerlo todo en cuestión, y quisiera, al que yo creo vinculado falsamente, despertarle desde su propia libertad. Toda manera de pensar que evita esta puesta en cuestión —si, por ejemplo, fuera prohibida por una autoridad la discusión con aquellos que juzga herejes— tendría por esta prohibición el estigma de la falsedad.

2. Posible negación de la comunicación.—El hecho de que la disposición originaria de la «existencia» a la comunicación pueda enunciarse como condición previa del filosofar, tiene como consecuencia que también pueda ser negada e interpretada de otra manera.

a) Se puede decir que en la filosofía de la «existencia» se despliega un *subjetivismo* inconsistente e insostenible que exagera presuntuosamente la importancia de la propia persona; que es un individualismo extravagante; que el hombre sin hogar, en desconsolado aislamiento, se construye una comunicación fantástica, ilusoria, que en realidad no hay; que él se convierte, confundiéndolo todo, incluso en Dios.

Pero esta crítica no afecta de hecho más que a *desviaciones posibles*. En ella se confunde la posible «existencia» y la persona empírica; una confusión que también se produciría si yo quisiera justificar con ideas de la filosofía existencial algo en mi existencia empírica. No hay «existencia» más que como comunicación cierta de sí misma, en la cual solamente es donde anulo mi aislamiento y conquisto el origen, que ya no se puede fundamentar.

Pero a quien no avanza partiendo de la posible «existencia» propia tienen que parecerle evidentes esas objeciones críticas. Para la filosofía de la existencia son interrogaciones radicales. Cuando es realmente filosofía de la existencia no la afectan, por extrañas a ella, pero, en cambio, la crítica es peligrosa cuando la filosofía de la existencia es considerada, en *fórmulas objetivas, como un conocimiento* y no como la posibilidad de una llamada, de un requerimiento.

Pero en el *trascender filosófico* se modifica respecto al saber positivo el sentido de la discusión; en el ámbito de los razona-

mientos se mueve más allá de todo razonamiento. Aquí hay asentimiento tan sólo como respuesta y sólo en el movimiento del propio trascender. El primer error que cometen, tanto las refutaciones como la fijación de una filosofía de la existencia en una doctrina es separar proposiciones del contexto y pensarlas meramente de modo objetivo y racional. Es irremediable que la verdad filosófica se exprese en conceptos generales, pero la verdad de estos conceptos generales no existe por sí. Aunque no es una verdad relativa en el sentido de lo fútil, sin embargo, su manifestación intelectual objetiva es relativa. Por el hecho de que el ser no existe en absoluto como algo general, sino que todo lo general está en él; por el hecho de que no existe como objeto visible que se cierra en sí, sino que está desgarrado; por el hecho de que, además, nuestro último origen es la posible «existencia» y ésta sólo existe como «existencia» con otras «existencias» y nunca es la totalidad; por todo esto, no puede haber verdad absoluta como verdad objetiva; todo lo objetivo tiene que ser, por el contrario, relativo. Mientras la discusión convincente, impositiva, sólo puede referirse a lo general, la verdad filosófica, en cambio, sólo trascendiendo sobre ello puede esclarecerse partiendo del origen de la «existencia» en la comunicación. Por tanto, *no puede tener sentido refutar desde un punto de vista lógico* las objeciones citadas. Lo único que hay que hacer es preguntar si yo quedo convencido, por virtud de la posible «existencia» en mí mismo, de que son verdad o si ellas no afectan en nada aquello a donde apunta todo pensamiento esclarecedor de la «existencia».

b) Hay otra posible negación de la comunicación que dice: El hombre es, en definitiva, sólo él mismo. Conquistar la *humanidad* significa solamente abarcar en sí la riqueza del mundo. El hombre es, en realidad, una mónada sin ventanas. La comunicación es realmente imposible, puesto que el hombre *no puede salir de sí mismo*. En el fondo es extraño para el otro, y el otro para él, un enigma. La comunicación no es otra cosa que la propia amplitud, la plenitud del mundo dentro de mí. Todo es para mí, en definitiva, una imagen; puedo conmoverme profundamente, pero siempre quedo proscrito dentro de mí. Puedo aspirar a aquella ampliación de mi ser-mí-mismo como ser-mundo, pero no a la comunicación, que no existe en absoluto.

Tampoco aquí es posible una refutación *lógica*, puesto que no se trata de un conocimiento, sino de actos de la posible libertad

que se esclarecen a sí mismos en afirmaciones y contra-afirmaciones. Quien habla de ese modo ya niega en el momento de hablar su disposición a la comunicación. La contraposición de la riqueza y la pobreza de los contenidos de la vida es *heterogénea* con la franquía y hermetismo del ser-sí-mismo. La comunicación se realiza con el otro precisamente en tanto *no* se me convierte en imagen, en tanto es él mismo y yo soy yo mismo, ninguno se transforma en el otro, y sin embargo cada uno de los dos sabe que en ella llega auténticamente a sí mismo.

c) La negación de la comunicación admite también la forma reservada y fría de preguntar desabridamente qué es y cómo se puede lograr. Se pretende escuchar de un modo concluyente de qué se trata y qué se tiene que hacer. Si entonces no se recibe una clara respuesta que lleve a actos y formas de comportamiento, entonces evidentemente la comunicación no es nada. El hombre necesita tareas, pero no palabrerías. Señalar tareas y abrazarlas es lo que importa. Pero comprender a otro, ésta no es tarea mía en absoluto.

Quien así pregunta y habla *se comporta como la «conciencia en general» de una existencia* empírica meramente vital, pero no como posible «existencia». Pues la «conciencia en general» quiere tener al ser ante los ojos como objeto cuando lo piensa, y cuando actúa quiere realizar una finalidad determinable conforme a un plan transmisible. Por tanto, tiene derecho, desde su punto de vista, a revolverse contra toda aserción esclarecedora de la existencia con la afirmación aniquiladora de que en ella no se dice nada.

Pero cuando el hombre, que como tal es posible «existencia», se comporta solamente como «conciencia en general», se sustrae por virtud de una negación definitiva a la pretensión interior de comunicación. En cuanto que se coloca en el punto de vista de la objetividad, todo lo peculiar es para él invisible.

La *negación fundamental* de la comunicación existencial, cuando es pensada seriamente y creída realmente, es la expresión de la concepción del mundo con cuyos participantes solamente se puede tratar sobre la base de las *objetividades palpables* o de la irracionalidad de la *vitalidad oscura*.

Pero la *voluntad de comunicación* significa saber de la libertad: en la manifestación de la existencia empírica yo soy posible «existencia» que puede conquistar su ser en la patentización. Este es el camino de la realización y la condición para todo Otro.

En la forma del filosofar se libra el silencioso combate por la franquía. Para el filosofar, que parte del origen del llegar a ser sí mismo, tiene que valer un especial criterio de verdad que no es del género objetivo: *Filosóficamente verdadero es un pensamiento en la medida que exige la ejecución mental de la comunicación.* Al negar este criterio, la auto-oclusión coloca la verdad en la pura, *desinteresada* objetividad, y acaba en *sofística.* Bajo la instancia de este criterio, el filosofar aprehende la verdad como objetividad *apropiada* en *comunidad.*

3. Dogmática y sofística.—La filosofía que, como producto objetivo, es considerada por su creador o sus discípulos como la *verdadera,* está en su raíz *falta de comunicación.* Pues proclama *dogmáticamente* lo verdadero que existe. Su forma es la de la ciencia particular: hay que investigar y encontrar progresivamente la verdad que sea valedera objetivamente para todo el mundo y que se participa mediante demostración y refutación.

Pero como quiera que la filosofía, a diferencia de las ciencias particulares, se dirige a la totalidad del ser, no puede existir más que enteramente o no existir. Si en esta forma del ser total fuese verdadera para siempre como conocimiento, entonces yo, filosofando como individuo aislado, tendría que conocer de hecho cómo lo hace un investigador y requerir a todo ser racional a que admita para sí lo para mí inteligible. Quien poseyera en esta forma la verdad, la poseería en calidad de única, como si él fuese la divinidad, y esa verdad única excluye otra verdad, con lo cual se convertiría él *mismo* en el único que ha conocido la verdad. Los demás no la tienen, y han de recibirla *de él, seguirle* o perdurar en el error. Puesto que la conciencia de ser de este filósofo está vinculada a la validez general y racional de su verdad (no a la verdad de la cifra «histórica» para él), tiene que tomar, frente a la falta de asentimiento, una actitud poco dispuesta a una comunicación demasiado auténtica. Sólo puede tener discípulos, no amigos; sólo contrarios y no «existencias» autónomas que estén con él en comunicación combatiente.

Las formas de la *discusión filosófica* se reducen en esta actitud a la inocuidad de las objetividades sólitos y establecidas en el juego intelectual. Pero contra el intento de penetrar a través de estas inocuidades en los orígenes surgen aquí también formas de discusión que expresan la resistencia a la patentización.

La *técnica de la reflexión sin término*, que no busca la comunicación en el diálogo, sino que quiere justificar el propio no-ser, el cual, sin embargo, se presenta como ser y quisiera verse afirmado por el otro, permite un argumentar que no se sujeta a ninguna idea sobre algo que se supone conocido y cognoscible, sin que se obtenga ningún progreso. Siempre hay todo género de fórmulas racionales que son, a su vez, sustituídas por otras, o bien existe un aparato conceptual, al cual se le da por válido en absoluto y hay que defender en estos debates interminables. Si entonces a esta sorda auto-afirmación se le hace demasiado clara la exigencia de patentización, cuando la argumentación es estrechada tanto que se llega a un punto en que debe detenerse y dar verdadera cuenta y razón, entonces no quedan más que locuciones para interrumpir la conversación, las cuales, en contraste con el lenguaje que hasta entonces trataba insistentemente de forzar el asenso del otro, demuestran la falta efectiva de voluntad de comunicación como evidente sin completa consciencia. Giros tales como «esto no se comprende», «no se puede hacer nada con ello», «no interesa», «se es demasiado diferente para poder comprenderse», son fijaciones que en el filosofar esencial siempre son falsas.

A diferencia de estos groseros métodos de resistirse a la comunicación, hay otros más finos, los cuales, por traslucirse difícilmente, pueden engañar por mucho tiempo.

En la discusión filosófica siempre el asunto está enlazado a la persona, pues un asunto desligado de la persona sería mera exactitud, siempre particular, pero no filosofía. El reproche recusatorio de que se toma la cosa *personalmente*, una técnica evasiva, tiene doble significación. La personalización instintiva del asunto en relación con mi individualidad empírica por virtud de un interés egocentrista sería, en efecto, aniquilante; pero el tomar personalmente la posible *existencia* en la relación con el ser del alma en el otro y en sí mismo es precisamente la verdad en el filosofar. Quien en este sentido no toma de un modo personal las cosas no está presente en ellas. La recusación o el afectuoso apaciguamiento mediante este reproche puede ser justo en el primer sentido, pero puede asimismo expresar en el segundo sentido la insincera obliteración hacia el otro. En el sim-filosofar (filosofar en común), lo personal es el trasfondo siempre resonante que está allí como la conciencia moral y la crítica en el asunto que constituye el contenido inmediato del diálogo.

Una segunda técnica consiste en *no responder*, sino *subsumir* lo dicho por el otro como si fuera mero contenido. Tener como posesión intelectual la multitud de formulaciones racionales de la historia de la filosofía es asunto de una receptibilidad diligente, en la cual puede perderse todo contacto con el origen de tales formulaciones. Cuando alguien en el contexto del diálogo que busca comunicación dice algo por un impulso filosófico original, entonces es una maniobra cómoda y en apariencia lógicamente plausible tomar aisladamente lo dicho y señalarlo como una cierta posición filosófica ya conocida. El otro capta la manifestación, la atraviesa, por así decir, con un dardo y la empaqueta en una de sus casillas separada de la persona, de su origen y de la situación, hasta que el otro se da cuenta de este juego. En este método no se está nunca como uno mismo, sino tan sólo como un aparato conceptual (el cual se mueve secretamente por malos afectos personales). La transformación de la filosofía en asunto de una objetividad puramente racional, que existe intemporalmente, hace posible esta inesencialidad, remota de la «existencia», y esta barbarie adiestrada intelectualmente.

Un tercer método de esquivar la comunicación en la coexistencia filosófica está enlazado con la *esquemática del mundo* predominante en el siglo XIX: la multiplicidad de las *esferas* espirituales con su autonomía y leyes propias. Sólo cuando todas las esferas son medio y en definitiva en cada una yo mismo estoy juntamente con el contenido de la verdad, es posible la comunicación auténtica. Pero si la autonomía y legalidad propia de las esferas se trata como una legalidad última, que vale *absolutamente*, entonces se frustra la comunicación *de dos maneras*. Las leyes autónomas de las esferas conservan su carácter de validez, que subjetivamente se manifiesta como mutua negación de la una por la otra, por virtud de la cual se erigen como otros tantos *muros de separación*, que impiden penetrar en la auténtica verdad de la «existencia». O bien el saltar de una esfera a otra sirve para eludir la comunicación, porque si bien yo dejo expansionarse mi ser en una esfera, ésta *cambia* caprichosamente. Lo que hace un momento era social, de pronto lo tomo como oficial o amistoso o al revés; lo que era ético, lo trato entonces como político, y de súbito como estético. Yo me sumerjo en una esfera y la abandono cuando se convierte en cosa seria, yo me escabullo y ya no estoy

verdaderamente en ella. Es como si yo tuviera muchas almas sin ser mí-mismo.

4. COMUNIDAD DEL FILOSOFAR.—La auténtica discusión filosófica es un sim-filosofar (un co-filosofar), por virtud del cual, mediante contenidos positivos, las «existencias» entran en contacto y se abren unas a otras. Pero como los hombres son movidos más bien por pasiones y por el entendimiento vacío que por el amor presente y la razón reflexiva, los filósofos, desde la antigüedad, hicieron depender con razón la comprensión filosófica de una esencia originariamente ética del individuo; no, por ejemplo, de unas dotes especiales y una habilidad individual. Estaban convencidos de que la verdad en forma filosófica no puede ser accesible sencillamente a todo el mundo. De ahí que la discusión filosófica sea para ellos el *conquistarse* mutuamente para la patentización, librándose de las desviaciones.

La verdad esencial concerniente al ser brota sólo en la comunicación a la que está ligada. Mientras que en la investigación positiva de las ciencias la persona es tan indiferente que la hostilidad personal se concilia con el fomento fáctico del asunto, la verdad filosófica es una *función* de la comunicación conmigo mismo y con el otro. Es la verdad con la cual vivo y que no solamente pienso; la que realizo convencido y que no solamente conozco; de la cual yo me vuelvo a convencer al realizarla, y no solamente por virtud de las posibilidades del pensamiento. Es la convicción y conciencia de la solidaridad en la comunicación, que ella produce y desarrolla. Así, pues, la verdadera filosofía únicamente puede tener existencia empírica *en comunidad*. La falta de comunicación del filósofo es un criterio de la falsedad de su pensamiento. La soledad imponente, majestuosa, de los grandes filósofos no es una soledad querida, sino el inmenso esfuerzo de su pensamiento hacia la comunicación, que quieren auténtica y no en ilusorias anticipaciones y sucedáneos.

La comunidad del filosofar es, en su *primer grado*, la disposición a escuchar y entender lo concebido como esencial; de este modo lleva a una feliz lección, aunque todavía sin solidaridad sustancial. El *segundo* grado es la solidaridad de la mutua vinculación por virtud de la continuidad del pensamiento común; entonces, en la peligrosa duda, que es inevitable articulación del pen-

samiento que penetra hasta el fondo, esta solidaridad es el origen de la certidumbre comunicativa.

5. CONSECUENCIAS PARA LA FORMA DE LA FILOSOFÍA.—Puesto que la verdad filosófica tiene su origen y su realidad en la comunicación, parece obvio considerar el *diálogo*, en contraposición con el desarrollo dogmático, como la forma adecuada de comunicación del filosofar. Si la filosofía no tiene consistencia como producto objetivo, si sólo es verdad cuando a su vez se hace origen en una comunicación, entonces la comunicación de la filosofía no sólo necesita la mera comprensión objetiva de sus contenidos, sino también salir a su encuentro y responder; por tanto, la aprobación y la transformación. Entonces pudiera parecer como si la objetivación de la comunicación en el diálogo se necesitase por toda la filosofía para participarla: el lector quedaría entonces invitado a una posible participación en una comunicación existencial de hecho que en este diálogo se manifestaría.

Sin embargo, no es así. El diálogo, como fijado por el lenguaje, es tan sólo una forma de comunicarse con el lector, como cualquier otro producto hablado filosófico. Aun el diálogo, considerado como una obra, en tanto que es filosófico, necesita una labor de complementación y realización en quien lo recibe. Una participación en la comunicación existencial de otro no existe nunca por mera comprensión, sino tan sólo por virtud de una nueva realización propia.

Pero, entonces, la comunicación existencial no se expresa ya en el diálogo como una argumentación dialéctica limitada a problemas objetivos. De aquí que los diálogos platónicos no sean una expresión de la comunicación de posibles «existencias», sino tan sólo de la estructura dialéctica del conocimiento intelectual. Platón sabía ciertamente que la verdad sólo brilla entre amigos en horas afortunadas y que no se la puede expresar en una obra lingüística. Alguna vez hemos leído el *Banquete* como si fuera la revelación de una auténtica comunicación. Pero que se encuentre en Platón lo que llamamos comunicación es discutible. Para el griego sensitivo, amante de las formas, la comunicación le parecía estar fuera de lo que consideraba como ser. Aun menos es expresión de un filosofar comunicativo la artificiosidad de los diálogos de Giordano Bruno, Schelling, Solger. Ni se manifiesta la «exis-

tencia» en verdadero contacto ni subsiste la ágil y vivaz dialéctica de los primeros diálogos platónicos.

Si el diálogo debiera ser la forma objetiva de la comunicación, entonces el movimiento racional del pensamiento tendría que ser tan sólo elemento de la manifestación de una comunicación en las situaciones reales de la vida. Es decir, el diálogo de un poema, el cual pone ante nosotros la personalidad en un mundo y en él la hace hablar y argumentar, sería tal vez la forma de manifestarse tal verdadero diálogo filosófico. En éste, la conversación no sería meramente una forma finita de participación, sino expresión de la relación existencial de dos hombres. Tal diálogo sería filosófico en la medida que su contenido fuera un vivo movimiento racional (no como casi siempre, en las obras literarias, un coloquio como manifestación de una comunicación limitada directamente a lo que no es más que real y a observaciones aforísticas); pero, ante todo, en la medida en que no intervenga un argumento desinteresado unipersonal, sino que todo lo pensado arraigue en la realidad existencial de las personalidades actuantes. Desde este punto de vista, las novelas de Dostoyewski, sobre todo *Los hermanos Karamazof*, son una obra filosófica de clase peculiar. Desde el punto de vista estético contienen demasiada argumentación; desde el filosófico, demasiada mera historia, que es incidental e insignificante filosóficamente. Esta doble insatisfacción en el lector no impide sentirse herido por la sustancia filosófica que, como enlazada al problema de la comunicación, habla en una forma que llama y requiere insistentemente. En Shakespeare encontramos, en momentos críticos del diálogo, proposiciones filosóficas que cobran importancia y peso en virtud de la situación, del momento, y de su carácter comunicativo, no sólo por su contenido aislado impersonal. Pero apenas se encuentra en ningún lado como en *Los hermanos Karamazof* el constante enlace del coloquio filosófico con las acciones y actitudes reales. Sin embargo, falta la última satisfacción del lector, que experimenta el fracaso de una idea verdadera que busca forma y no la puede encontrar. Las raras e inolvidables frases de Shakespeare llegan, como tiros indirectos, en el límite de toda forma, a mucha más profundidad filosófica que los diálogos racionales, demasiado circunstanciados, de Dostoyewski. Pero lo más profundo de la posible «existencia» humana no puede tomar forma.

El diálogo puede ser eficaz filosóficamente. Pero no es la for-

ma adecuada en que la filosofía se transmite. Pues es imposible que el filosofar, en su totalidad, se convierta en objeto como las figuras del artista. Si esto fuera posible, entonces, desde luego, el diálogo sería la verdadera forma, porque la filosofía brota en la comunicación, y en ella, a su vez, se realiza y cerciora.

Si la forma de la filosofía no puede ser dogmática como la de la ciencia, ni dialogada como la de las obras literarias, *tampoco* se puede establecer para ella otra *única* forma verdadera. Tan sólo debe ser de un género tal que *el problema de la transmisibilidad* como tal persista conscientemente y, por lo tanto, no pierda la comunicación como origen y meta.

La satisfacción en toda transmisibilidad como tal es todavía asunto de la *conciencia en general*; lo que no es transmisible es para nosotros, en tanto somos «conciencia en general», exactamente como si no existiera; ya de la racionalidad de nuestra existencia empírica resulta la exigencia de conseguir el máximo de transmisibilidad; ésta es un carácter de la verdad. Pero, en cuanto que se refiere a contenidos objetivos, es de género particular e inmediatamente objeto de una ciencia particular. El pensamiento filosófico, en cambio, se dirige a la totalidad del ser, pero a éste sólo le encuentra porque él lo crea e *instituye*. Mientras la «conciencia racional en general» conoce lo que le es dado, el pensamiento filosófico produce como realidad en el ser pensante lo que él *aprehende: esta realidad es originariamente la comunicación existencial,* y el pensamiento es la fuerza que instituye la comunidad para seres que existen propiamente por sí mismos, a diferencia de la formación de colectividades por virtud de los intereses, la fuerza y las autoridades.

Si la forma del filosofar ha de servir para la realización de la comunicación existencial, se puede decir de esta forma, *negativamente,* que no es completable como un todo; que conserva las fisuras en las cuales se requiere la transformación en la realidad del pensamiento; que, en lugar de fijarse en una figura, por el contrario, puede entrar transformándose en *todas* las formas posibles, puesto que tiene que retirarse de nuevo de toda figura. *Positivamente,* la forma del filosofar queda justificada por la exigencia de participación en virtud de la conciencia de los modos del conocimiento y la certidumbre, de la verdad y la cogitabilidad, de los métodos; el carácter multidimensional de la claridad de la existencia empírica y de la «existencia» en la realidad empírica

queda claro en una *lógica* filosófica, la cual es el centro del filosofar, aunque no exprese todavía ningún contenido de la «existencia» referida a la trascendencia. A este contenido aspiran las *formas* del trascender por virtud de su estado de suspensión en el mundo, la apelación a la existencia, la conjuración de la trascendencia, sin que ninguna forma pueda llegar a ser por sí la tranquilidad del saber absoluto. Por el hecho de que el filosofar, cuando llega al fondo de su realidad, tiene a su vez que abandonar también las formas definidas, habrá de disponer para su posible realización comunicativa de todas las formas, por mucho que diverjan, pero *sin quedar absorbido* en ninguna.

El criterio inobjetivo de la verdad de todo filosofar es siempre la comunicación que, por virtud de él, opera y se aclara. La cuestión fundamental es: *¿Qué pensamientos son necesarios para que sea posible la comunicación más profunda?*

Cuando todo lo que pretende validez y valor se me derrumba, quedan los hombres con los que estoy o puedo estar en comunicación, y, con ellos, lo que para mí es el verdadero ser.

CAPITULO CUARTO

«HISTORICIDAD»

ORIGEN DE LA «HISTORICIDAD»

1. Conciencia histórica y conciencia «histórica».—Llamamos conciencia histórica el saber de la historia, pero no el saber de algo que acontece, del mismo modo que siempre acontece algo dondequiera, sino este saber sólo en cuanto que concibe lo acontecido como las condiciones y supuestos objetivos de nuestra presente existencia empírica, y al mismo tiempo, como algo otro que, en tanto que ha sido, era por sí único e irrepetible. Esta conciencia histórica cobra realidad en las ciencias de la historia. Esta conciencia se patentiza en la amplia imagen panorámica de una historia universal y en la capacidad —siempre limitada— de interpretar por su pasado lo que existe actualmente. En la conciencia histórica estamos frente a lo acontecido tan sólo conociendo e investigando, considerándolo y preguntando por sus causas. Aun el presente, en cuanto se convierte en objeto, es contemplado como si ya hubiera acontecido. El saber histórico, además, se dirige a lo público, a lo social, a lo político, a las organizaciones y costumbres, a las obras y los resultados. Existe para mí, no como este individuo único que soy, sino para mí como caso particular del hombre actual o como caso del hombre en general, que sólo por casualidad vive ahora, por tanto, limitado en el conocimiento a los *contenidos* de lo acontecido hasta ahora, aunque no limitado en la *manera* de conocerlo. Yo, como individuo, no soy en este saber yo mismo, sino «conciencia en general»; como cognoscente, estoy separado del objeto que conozco.

Cosa distinta es la verdadera *conciencia «histórica»*, en la cual el sí-mismo se percata de su «historicidad» como la única que realmente él es. Esta conciencia «histórica» de la «existencia» debe ser personal en su origen. En ella me capto a mí mismo en

la comunicación con otros sí-mismos «históricos»: yo estoy como yo mismo vinculado temporalmente a una sucesión en la irrepetibilidad y carácter único de mis situaciones y circunstancias dadas. Pero mientras que el ser histórico de los objetos, tal como creo conocerlo, es histórico para mí, no para ellos mismos, en cambio yo me sé en mi ser «histórico» como «histórico» para mí. En esta conciencia, el ser y el saber están inseparablemente enlazados en su origen. Lo que mediante el pensamiento separamos después, el ser «histórico» y el saber de ello, es existencialmente hasta tal punto lo mismo que lo uno no puede existir sin lo otro: sin saber, es decir, sin clara captación y sin estar presente en ello, no hay ser «histórico», y sin realidad «histórica» no hay saber. La separación me convertiría para mí en objeto sabido. Lo que teóricamente sé acerca de mí, como saber particular y como objetivado, ya no es yo mismo. Como captado y poseído vuelve de nuevo a mí, fundido ya en el activo proceso «histórico» de mi posible «existir». Esta identidad del sí-mismo como saber en la conciencia «histórica» y como «historicidad» al hacerse real no se puede representar en una forma pensable sin contradicción; es lo más cierto y lo más claro en la «existencia» y lo más inconcebible para la teoría.

Por virtud de este origen «histórico» también lo *histórico* se hace realmente «*histórico*». Sin él no tendría otro sentido que el de un acontecer cualquiera, referido a la existencia empírica del presente, valorada negativa o positivamente. Pero mi saber teórico de la historia se convierte, más allá de todas las ciencias históricas, en función de la posible «existencia», en tanto que sus contenidos e imágenes se dirigen a mí, me hablan, me exigen o me rechazan, no tan sólo como lejanas figuras que existen cerradas para sí o de otra manera: en cuanto que son *apropiadas*, asimiladas por una conciencia filosófica «histórica», se convierten en función del eterno presente del «existir». La conciencia «histórica» del individuo se cumple ampliándose en este inmenso espacio, pero verdaderamente tan sólo en la medida en que se convierte en presente actuante, falsamente en la medida en que no pasa de ser imagen meramente contemplada. Solamente en la conciencia «histórica» tiene el saber histórico la fuente de su sentido. Las ciencias históricas aportan el saber, que a su vez se convierte en elemento de esta conciencia. Toda distanciación y ordenación objetiva de los hechos, toda investigación meramente cau-

sal es un estadio intermedio de la pura teoría y patentiza su fuerza en la capacidad de sus resultados para poder ser transformados en auténtica conciencia «histórica» de un sí-mismo que existe actualmente.

La conciencia «histórica» es la claridad de la «historicidad» fáctica de la «existencia» en la existencia empírica.

2. El ser absoluto y la «historicidad».—Si trato de *pensar* el ser como un ser absoluto fracaso en la empresa:

O bien lo pienso como *trascendencia*. Pero en cuanto que ésta para mí es algo y no nada, es, tal como se me aparece, algo particular; mi pensamiento capta en el mundo un escrito cifrado de la trascendencia, pero no a ella misma. Unicamente puedo afirmar lo absoluto en un pensamiento abstracto, imposible de llenar, que se anula a sí mismo. Sin embargo, aunque este pensamiento quede vacío en sí por el hecho de que yo le capto en general, puedo darme cuenta de que mi existencia empírica es una existencia absolutamente limitada, pues, medida por el pensamiento de un ser absoluto existente, no sólo soy limitado como una existencia empírica singular, que tiene otra existencia empírica fuera de sí, sino que, como dado a mí, estoy referido al mismo tiempo al ser, ante el cual estoy en infinita dependencia.

O bien, superando esta dependencia mediante la experiencia de producirme activamente a mí mismo, pienso el ser absoluto como yo en la posibilidad de *ser-mí-mismo*. En cuanto que me puedo contraponer a la trascendencia, mi impotencia no es completa. Puedo ante ella hacer que la existencia empírica aún dependa de mí, y puedo privarme de la existencia empírica. En la existencia empírica no sólo diferencio ésta del ser absoluto que pensaba como trascendencia, sino que yo, como existencia empírica, también diferencio ésta de mi mismidad, considerando esta última como un ser absoluto que puede ser realizado. Como limitado en el tiempo, estoy forzado a situaciones y tareas, sujeto a condiciones y, sin embargo, no me puedo pensar como estando en absoluto en el tiempo.

El ser, como ser *aparte* (absoluto), sea la trascendencia, sea la mismidad, me es inaccesible. Si yo lo quisiera realizar *separándole* de la existencia empírica le perdería. Es menester que yo experimente que por este camino no hago más que desvalorar mi existencia empírica, como si ésta fuese un descenso a un mundo peor; pero que, al mismo tiempo, la conciencia de mi ser se em-

pobrece cada vez más, para perderse en la nada puntiforme, puesto que no vuelve a encontrarse en otro mundo mejor.

Yo me cercioro de mí mismo, y con ello de la trascendencia, tan sólo *en la existencia empírica.* Lo dado, la situación, las tareas reciben el sentido en su respectiva *determinación* y *peculiaridad* al convertirse en *mí mismo.* Aquello de que me diferencio, rebajándolo como mera existencia empírica, se convierte en mí mismo como mi *manifestación.* Sólo en la manifestación empírica, no fuera de ella en una mismidad imaginaria aparte y una trascendencia abstracta, está presente la sustancia de mi ser. Esta *unidad* mía con mi existencia empírica, considerada como mi manifestación, es mi *historicidad*; *percatarme* de ella es *conciencia «histórica».*

3. Resumen.—Como existencia empírica soy en el espacio una forma corporal incanjeable con limitadas posibilidades de lugar. Estoy limitado por otra existencia empírica, con la cual me encuentro en relación mutua: la pretendo, la rechazo, la combato y la utilizo; sucumbo a ella y me anulo. Yo surjo y desaparezco en el tiempo en que vivo en una incesante y agitada inquietud. Me encuentro en un mundo de posibilidades inagotables, en el que yo creo un mundo como mundo mío. En esta existencia temporal soy, como posible «existencia», un ser frente a la existencia temporal, en tanto que ésta sólo es existencia empírica, idéntico con ella en tanto es manifestación de mí mismo, pero en todo caso un individuo, no solamente por mí; la unidad de «existencia» y existencia empírica, como manifestación en su «historicidad», existe como tal solamente en cuanto que la mismidad está en la existencia empírica ante su trascendencia, cuyo carácter absoluto no puedo conocer, salvo en la cifra de la propia «historicidad». La «historicidad» es para mí, en tanto que soy existencia temporal, la única manera en que me es accesible el ser absoluto.

Así, lo que antes podía ser pensado como limitación de mi existencia finita, es, como manifestación, precisamente el posible cumplimiento. Lo que para el pensamiento de una existencia empírica absolutamente completa como mundo, y para el insaciable apetito de vida parece simple limitación, es la *única* realidad de la «existencia», que como posibilidad es ilimitada, y que solamente al mirar a su trascendencia se cerciora de su ser.

En la «historicidad» se me aclara la dualidad de mi conciencia de ser, que sólo en la unidad que la constituye es verdad: Yo

sólo soy como existencia temporal, pero yo mismo no soy temporal. Yo me sé solamente como existencia empírica en el tiempo, pero de tal suerte que esta existencia empírica es para mí la manifestación de mi mismidad intemporal.

Pero la paradójica dualidad de la conciencia «histórica» *no existe más que para el pensamiento*. Sin pensar la separación, sin recorrer su camino, no llego a la claridad. El conocimiento objetivo de la existencia temporal y el pensamiento requiriente del ser propio del mí-mismo hablan desde niveles distintos de algo que en la conciencia existencial es *originariamente uno*. Yo y mi manifestación empírica se separan e identifican según que yo esté pensando recorrer aquel camino o momentáneamente en mí mismo.

LA «HISTORICIDAD» COMO MANIFESTACION DE LA «EXISTENCIA»

1. LA HISTORICIDAD COMO UNIDAD DE EXISTENCIA EMPÍRICA Y «EXISTENCIA».—La unidad de la conciencia «histórica» puede dar un peso y valor absoluto a la existencia empírica concebida por el mí-mismo, y al propio tiempo quedarse como mera existencia empírica suspendida en la relativización. La existencia empírica concebida existencialmente es para el individuo *infinitamente importante* y reconocida mutuamente en la comunicación auténtica, y, sin embargo, para sí misma, *nada* ante la trascendencia. Estar en esta tensión es la «historicidad»: en la realidad temporal, que no se produce más que una vez, se hace presente de un modo insustituíble la profundidad del verdadero ser como naciendo de su fundamento.

Si, por tanto, yo me sé en la conciencia «histórica» ligado originariamente a la existencia empírica, sin embargo, al mismo tiempo, me sé en ésta como manifestación de la posible «existencia».

Prisionero, en la existencia empírica, carezco de «existencia» cuando, como *existencia empírica*, se me hace *absoluta* en el sentido de que *no* la conozco ya como manifestación. Así ocurre en los estados sin clara conciencia «histórica», en los cuales el hombre se pierde cuando de un peculiar mundo empírico es llevado a otro, o cuando no puede contraponerse libremente a un contorno, en el cual vive decisivamente, porque se entrega a las cosas sensibles, encadenándose a ellas como si fueran su vida de modo ab-

soluto. Pero todavía estos condicionamientos y ataduras son existenciales cuando, admitiéndolos y asegurándolos, al mismo tiempo me opongo a ellos como a una existencia empírica por la cual no estoy constreñido absolutamente; si, conociéndolos, los supero, dejan ya de ser trabas, pues entonces quedan desanudados por virtud de la *libre apropiación* que hago de la existencia empírica como apropiación de la determinabilidad «histórica» de mí mismo.

Entonces se inicia un proceso en virtud del cual se origina una jerarquía de las determinabilidades de mi situación, de mis posibilidades en las condiciones objetivas dadas en mis disposiciones naturales y en los hombres con que me encuentro. Pues en el mundo de mi existencia empírica yo no estoy dondequiera presente como yo mismo con igual incondicionalidad. Lo único esencial para mí es que yo, en la manifestación de mí mismo, sea para mí *en algún punto sin* posibilidad de objetivarme *uno* con la existencia empírica considerada como mi determinación «histórica». En qué punto incondicionado se capta la identidad en cada caso es cosa para la cual no hay criterio, sino que en este abrazo la «existencia» realiza su ser por virtud de su destino.

Si la «existencia» quisiera mantenerse libre en sentido absoluto, sin asirse a la existencia empírica como medio de manifestarse, entonces se saldría del mundo y caería en el vacío. Pero sólo en cuanto que yo soy y actúo en la existencia empírica incondicionadamente se me revela también la trascendencia como el *no-ser del mundo*, y sólo entonces cuando yo, al mismo tiempo, conozco esta existencia empírica como manifestación. Toda traición a la trascendencia se me presenta en la forma de *traición a una manifestación de la existencia empírica* y queda castigada con una pérdida de la «existencia». Se llegaría a la aniquilación de la «existencia» cuando la existencia empírica quedase en el mismo plano de la nulidad, en el cual ya no estoy cierto de ninguna trascendencia porque para mí ya no hay nada incondicionado.

Así, pues, en la conciencia «histórica» se realiza la unidad de «existencia» y existencia empírica, de tal suerte que la vinculación *fáctica* es concebida como *propia*. En la peculiaridad «histórica» soy, por virtud de la libertad, idéntico con ella, aunque al mismo tiempo tengo la posibilidad de no identificarme.

3) Sin manifestación objetiva no existimos. Pero si la afirmamos de otra manera que como absoluta en el momento «histórico», y en la determinada situación, entonces *fijamos* nuestra «existen-

cia» en una verdad general que existe intemporal e irrealmente, en vista de la cual nosotros mismos, no sólo como realidades, sino como existentes, somos indiferentes. Pero si hacemos de toda manifestación objetiva mera existencia empírica en su condicionalidad, entonces *perdemos* la «existencia», porque perdemos la incondicionalidad, y con ella todo origen. Concentrar la incondicionalidad de la «existencia» sobre el presente «histórico» concreto es lo único que hace ser *verdad* a esta incondicionalidad. La verdad que la «existencia» conquista al llegar a su sí-mismo no existe más que en la manifestación, pero ésta como tal, pensada y afirmada objetivamente, no es esa verdad; lo era tan sólo porque en ella estaba al mismo tiempo la trascendencia. Pero esto era «histórico» y no general, como lo es esa manifestación objetiva, como quiera y dondequiera que se presente.

Así, pues, en el llegar «históricamente» a ser sí-mismo no se alcanza una posesión consistente y enunciable, sino que se realiza una «existencia», la cual, como existencia empírica a su vez, puesta en cuestión y expuesta a tentaciones, en tanto que se manifiesta, está en peligro de hundirse en la nada. La máxima ilusión engañosa se origina precisamente en el momento incondicionado en que las manifestaciones en la situación «histórica» son absolutas y en que pueden ser fijadas en el tiempo fluyente como meras manifestaciones, como envolturas vacías. Se trata entonces de relativizar de nuevo todo lo que se manifiesta partiendo de los orígenes absolutos del «histórico» llegar a sí-mismo. No puede contentarse uno con ninguna manifestación por considerarla duradera y válida generalmente, y, sin embargo, en tanto que se existe, tiene uno que identificarse siempre con una manifestación de modo absoluto.

A esta verdad «histórico»-existencial *corresponde* la inevitabilidad formal del pensamiento: no se puede estar satisfecho con *ningún punto de vista* enunciado como *válido* objetivamente, y se tiene que estar, sin embargo, *en un punto de vista* cuando, en general, se piensa. Pero, mientras que la totalidad de los *puntos de vista del pensamiento* se puede hacer claramente visible y dominar por vía de ensayo en las teorías de las categorías y de los métodos, en cambio los puntos de vista *«históricos»* son los *pasos de una libertad* en la cual llega a ser la «existencia»; no son abarcables con la mirada por su principio y fin, ni valorables según su origen y meta, o supuestos teóricamente. Como pasos existen-

ciales son la verdad, que en la comunicación y en relación con la trascendencia está segura de sí misma, pero sin ser por eso una verdad que pueda ser conocida teórica y generalmente.

2. La «historicidad» como unidad de necesidad y libertad. En la conciencia «histórica» veo las situaciones impuestas por las necesidades dadas como otras tantas posibilidades de libertad. Está ya decidido, yo estoy implicado en lo decidido y, al tiempo, tengo, no obstante, que decidir durante toda una vida. Por virtud de lo decidido me parece que estoy pre-determinado inexorablemente; pero, por tener la posibilidad de decidir por mí mismo, me parece que soy originariamente libre. Si miro a lo dado, entonces yo existo solamente atado; si miro la libertad, incluso las decisiones definitivas son sólo definitivas tal como las veo ahora: no se pueden anular por nuevas decisiones ciertamente, pero se pueden conducir en su significación, porque se las puede animar de un sentido todavía no sabido; parecen ser una completa posibilidad. Puedo extender la necesidad a todo y juzgarme así como un ser atado sin remedio. Y puedo también extender la libertad a todo y prestar a todo lo definitivo el centelleo de la probabilidad. Al asumir conscientemente lo que aparentemente no es más que dado, transformo en propio esto que, de otra manera, no es más que dado.

La «existencia» *no* puede aparecer directamente en la existencia empírica. Sin la resistencia de la materia no podría realizarse, lo mismo que un pájaro no puede volar en un espacio vacío de aire; falta de existencia empírica, se consumiría en el fuego de su fundamento. Esta sujeción es su manifestación «histórica» y temporal, en la cual hay en cada caso necesidades dadas y adquiridas que no son puestas en cuestión en todo momento.

Tanto la *necesidad absoluta* de las cosas meramente dadas objetivamente, como la *libertad sin resistencia*, quedan anuladas en la «conciencia» *histórica* en el originario estar en su fundamento, que se realiza por el auténtico ser-sí-mismo.

Si yo me sé «existiendo», entonces no me aparezco a mí mismo como solamente dado empíricamente. Mi ser se me aparece, por el contrario, como posibilidad de elegir y como decisión. Sin embargo, en mi libre origen yo existo «históricamente», porque *no puedo nunca* comenzar por el *principio*. Yo me encuentro en las consecuencias de decisiones, que, rebasando mi propio hacer consciente, están ante mi vida y conducen al fundamento de la

existencia empírica, al que nunca alcanzo por medio del conocimiento. Yo estoy ligado a él. Si cobro la más clara conciencia de la libertad en mi «historicidad», entonces queda patente, al fin, que tampoco la *existencia empírica en general* está decidida definitivamente, sino que se la decide; es verdad que en la limitada conciencia de la libertad de mi existencia empírica estoy en el mundo que parece definitivo en su ser, y libre sólo relativamente para mí en un estrecho círculo. Pero la conciencia «histórica» *trascendiente,* en la cual no hay lo dado sin libertad, ni libertad sin lo dado, es la base de mi respeto a la realidad como realidad, y al tiempo la ilimitada disposición a penetrar de posibilidad todo lo real. Ella se sabe en una profundidad de la existencia empírica, en la cual únicamente la libertad trabada tiene verdad, y rechaza toda utopía «ahistórica» desarrollada intemporalmente partiendo de una exactitud a la que se supone validez general. Esta conciencia «histórica» mantiene su proximidad a lo real, porque libre como necesidad conserva sus raíces, por las cuales extrae al actuar el sentido y contenido de su acción.

3. La «historicidad» como unidad de tiempo y eternidad.— La «existencia» no es intemporalidad ni temporalidad como tales, sino la una en la otra, y no la una sin la otra.

«Existir» es la profundización del *instante,* de suerte que es la *implección temporal del presente,* la cual, conteniendo en sí el pasado y el futuro, no se desvía ni hacia el futuro ni hacia el pasado. No se desvía hacia el *futuro,* como si el presente fuera simple tránsito y peldaño al servicio de un futuro (esta relación únicamente tendría sentido respecto a ciertas tareas y finalidades particulares cuando el camino y la meta están engranados como un todo en lo que envuelve el existir), ni tampoco hacia el *pasado,* como si únicamente la conservación y repetición de lo que fué fuera el sentido de mi vida (esta relación tiene verdadero sentido como incitación y apropiación, pero no de tal suerte que pudiera agotarse en ello toda la vida del sí-mismo, que existe por propio origen).

El instante, como identidad de lo temporal y lo intemporal, es la profundización del momento fáctico como *presente eterno.* En la conciencia «histórica» me hago consciente, *a la vez,* de que soy una manifestación *que pasa* y de *ser eterno* por virtud de esta misma manifestación; pero no de suerte que, aprehendida causalmente ahora y posiblemente en cualquier otro tiempo una

validez intemporal, la temporalidad e intemporalidad estuvieran separadas una junto a otra, sino de suerte que la peculiaridad temporal que se realiza en un caso único es concebida como manifestación del ser eterno; esta eternidad está enlazada absolutamente a *este* momento.

El instante como mero *aspecto* de lo temporal es huidizo. Objetivamente no es más que evanescente, no es nada; puede, como vivencia, ser deseado en su aislamiento, y sin embargo, como mera vivencia, tiene que ser inane por faltarle ligazón a causa de que se basta a sí mismo. Por el contrario, importa mucho más que se le haga valer como manifestación «histórica» de la existencia, por pertenecer a una *continuidad*. El verdadero instante, en el sentido de *instante eminente*, es cima y articulación en el proceso existencial. No es medio ni existe por sí mismo fuera de esta sustancial vinculación a la existencia empírica temporal en su continuidad. Contra el mero instante y el goce de la vivencia está ciertamente presente en el instante, pero no consumada y plena, la «existencia», que produce y acoge el instante, y se sabe como tranquila inexorabilidad y silenciosa seguridad, por virtud de la continuidad que aparece en el instante. Aquí se hace claro el carácter «histórico» de la manifestación de la «existencia»: la «existencia» no se manifiesta inmediatamente acabada, sino que se conquista mediante sus pasos, como decisiones, en el curso del tiempo; no es el instante aislado su manifestación, sino la serie «histórica» de los instantes en su concatenación. Esta concatenación está presente para ellos mismos —en la *espera* del instante eminente, en una actitud que no se disipa— en la *referencia* de la presente eminencia a sus *supuestos*, los cuales se guardan y no se descubren —en la *vida* duradera nacida del *instante eminente*, que persiste como módulo, aunque pasado, sin embargo actual.

4. Continuidad de lo «histórico».—Al «existir» he de diferenciar en la situación objetiva, por propia evolución esencial, lo que se ha de captar actualmente de aquello que sólo en la sucesión temporal puede ser claro o real en una serie de decisiones. Que yo «exista» «históricamente» significa que corro el peligro de la *anticipación*: a saber, concebir y hacer ya inmediatamente, como algo que se supone justo en todo tiempo, lo que sólo puede tener realidad en toda una organización; y el peligro de *dejar escapar*, es decir, de no captar, lo que ya está maduro «histórica-

mente», que, sin embargo, para la «existencia» nunca puede realizarse por sí mismo. «Existiendo» yo estoy tan profundamente sumido, incluso tan idéntico con la realidad que se extiende en el tiempo, que únicamente existo realmente siendo profundamente presente, pero tanto en el anticipar y dejar escapar, como en toda ultraidad e intemporalidad, me encamino hacia la irrealización de mí mismo.

Esta organización de la realización temporal sólo se puede planear *técnicamente* en relación con medios y fines particulares; pero la organización *existencial* no se puede planear y hacer conforme a un proyecto. Por el contrario, la veracidad «histórica» se manifiesta en un *doble aspecto*: partiendo del reconocimiento de lo que está presente ahí, en la decisión real y en la creación de algo definitivo, y, al mismo tiempo, abierto y en franquía para el futuro, que pone de nuevo en cuestión todo lo hecho, sin deshacerlo nunca retrospectivamente, sino cargándolo de nuevas significaciones. Este quedar abierto en franquía y no quedar fijado es lo mismo que la decisión presente el *supuesto*, la condición previa, para la «historicidad»; por ejemplo, en el desarrollo de una comunicación, acaso una amistad sólo pueda realizarse auténticamente sobre la base de una ruptura, pero yo no puedo planearlo en modo alguno; yo no puedo querer nunca la ruptura como medio; sólo la «existencia», que se aventura a lo más extremo y lo decide, puede de hecho, sin calcularlo, hacer que lo negativo se transforme en positivo para ella. La aventura y riesgo de todo «existir» es hacer presa en el tiempo sin saber cuál es el verdadero resultado y a dónde conduce el camino. Por virtud de crisis y de las revelaciones que de ellas resultan, y no por planes técnicos; por virtud de los antinómicos movimientos dialécticos, y no por progresos lineales calculables; en un imprevisible proceso, no por una dialéctica construída de antemano, se realiza lo que está «históricamente» en el fondo de la realidad y no era solamente un juego arbitrario de ondas en la superficie.

Si el instante fué acogido en la continuidad «histórica» como manifestación de la «existencia», entonces esta continuidad está, a su vez, amenazada de dejarse arrastrar en la continuidad, falsa existencialmente, que es el flujo del tiempo. La «historicidad» es mal entendida si se la considera *duración indefinida*. Si, por ejemplo, se dice: «el sentido de mi acción es obtener una ventaja sobre la cual otros sigan edificando, mi término no es el término

de la causa a la que yo sirvo, el progreso y la pervivencia como escalón en el progreso es el sentido de la historia», tales proposiciones enuncian bajo un aspecto particular el sentido de determinados desarrollos que, según su contenido, son asumidos en el proceso «histórico» o quedan sin contenido. Referidas a la totalidad de mi existencia empírica, en la creencia de agotarme en mi sentido, estas proposiciones niegan la «historicidad» existencial. Así me *engaño*, no sólo realmente sobre el término de todo, término que creo se realiza lejana, pero seguramente, sino que me engaño existencialmente si convierto en totalidad y esencial lo que es singular e instrumental.

«Histórico» sólo es aquello que, aun teniendo en cuenta su término final, tiene *sustancia* propia, porque existe por sí mismo y no por razón de algo futuro. No es «histórico» el curso sin principio ni fin del tiempo y sus sucesos, sino el tiempo henchido, que como manifestación redondea y hace presente lo que es en sí por virtud de la relación a su trascendencia. Si el instante existe exis-encialmente como miembro de una continuidad, esta continuidad xiste como la realización de aquello que en cada instante de su narcha temporalmente limitada está ahí de modo insustituíble: a continuidad puede ser pensada como el instante que se ha *am-pliado*, como el tiempo limitado en sí, el cual, sin ser tiempo in-lefinido, es, en el seno de la extensión temporal, como manifes-ación del ser, plenitud intemporal, *verdadera duración entre el rincipio y el fin.*

Pero cuando Ranke dice, en apariencia con el mismo sentido, ue todo tiempo, toda época está en relación inmediata con Dios no es sólo un escalón para tiempos posteriores, hay que añadir: sta relación inmediata con Dios no es visible para el historiador omo tal, pues no está ahí como una imagen, sino que solamente hace sensible como «existencia» para la «existencia» que, par-iendo de la propia «historicidad», se acerca en comunicación al asado.

La paradoja de la conciencia «histórica» de la «existencia» de ue el tiempo evanescente incluye en sí el ser de la eternidad no gnifica que la eternidad esté también en otra parte que donde aparece temporalmente; significa que en la existencia empíri- el ser no *es* pura y sencillamente, sino que se aparece como uello que se decide, y en verdad, de tal suerte, que lo decidido eterno.

Lo que en esta conciencia «histórica» del eterno presente se experimenta ha encontrado expresión en el pensamiento especulativo del *eterno retorno.* La repetición de la existencia empírica como mera existencia empírica horroriza al hombre; el renacimiento que se repite indefinidamente es el espanto al que quisiera sustraerse. Que toda existencia empírica, como manifestación de la «existencia», es también eterna, es certidumbre propia; el eterno retorno es el pensamiento del sentido del verdadero ser. Por el hecho de que, como mero impulso vital, la voluntad de existir empíricamente es ciega, se aferra ávidamente a la idea del renacimiento como realización de una inmortalidad física. En cambio, la clara voluntad de ser de la libertad admite el eterno retorno nada más que como una imagen cifrada en el ámbito de la representación temporal, que expresa su inconcebible intemporalidad.

Así, pues, pensamientos especulativos objetivamente idénticos pueden tener significaciones contrarias. En la existencia empírica corriente la *repetición* en el tiempo es tanto mecanización, costumbre, monotonía, como potenciación «histórica» del contenido existencial: se la puede rechazar como insípida, se la tiene que buscar como confirmación del verdadero ser-sí-mismo. La duración se hace repetición como manifestación del ser «histórico».

EL SENTIDO DE LA «HISTORICIDAD» FRENTE A LAS FORMULAS OBJETIVANTES

El ser, como ser pensado, se convierte en un ser general o total. El ser captado en la conciencia «histórica» no es *nunca lo general,* pero tampoco su contrario: lo general es para ella contenido, pero se sabe a sí misma en su peculiaridad como lo que trasciende. Pero, además, el ser en la conciencia «histórica» no es *nunca el todo,* ni tampoco su contrario, sino un ser que va hacia su totalidad y que se relaciona con otros todos y no-todos. Si no es una «historicidad» que lo comprende todo, ni como lo general ni como una totalidad, tampoco se puede enunciar por la negación de lo general y del todo.

1. Lo «histórico» frente a lo irracional y lo individual.— Entregarse a lo general es, para la conciencia «histórica», tan sólo tránsito. Si lo general fuera lo verdadero en absoluto, si se

pudiera conocer lo verdadero, entonces el sí-mismo sólo sería algo fortuito e intercambiable, pues sería, a su vez, lo general, que estaría dondequiera. El sí-mismo tiene que llegar a ser lo verdadero sin poder *saberlo*. Desde él aprehendo mi situación, que no conozco de antemano, sino que sólo experimento al aprehenderla, con lo cual, en sí, todo saber de lo general sólo es un supuesto que ofrece posibilidades y sirve sólo de comprobación para lo particular. Es imposible vivir en lo general, como si fuera lo *absoluto*, sin desvanecerse como sí-mismo.

Pero se dice que si lo «histórico» de la «existencia» no es algo general, entonces es *irracional*. Esto no es inexacto, pero induce a error. Lo irracional es algo *solamente negativo*, la materia respecto a la forma general, lo arbitrario respecto a la acción legal, lo casual respecto a la necesidad. Irracional como negativo es, en cada caso, el residuo opaco e impenetrable o bien el residuo que hay que despreciar y desechar. El pensamiento se esfuerza en reducir este residuo al mínimo, y con razón. Las irracionalidades no son a su vez algo, sino, como solamente negativas, el límite o la materia cualquiera de lo general. Pero lo absolutamente «histórico» es una realidad *positiva*, y como tal, a su vez, vehículo de la conciencia de la «existencia», fuente y no límite, origen y no residuo. Es el criterio único e intransferible. Es lo auténticamente verdadero, por virtud del cual todo lo que es general queda reducido a exacto; todo lo ideal, a lo penúltimo. No conocerlo significa solamente no poder traducirlo a lo general ni a una negación de lo general. Conocerlo quiere decir ser el proceso responsable para sí mismo de la propia aclaración de la posible «existencia» por virtud de su propia realización. En este proceso lo general y lo no-general no son más que medios para su expresión y manifestación.

Pero, además, lo irracional no sólo es límite de lo general, sino que hay también *generalidades no racionales*, válidas en las formas de la poesía y del arte. Pero la «historicidad» tiene como forma no válida generalmente su fundamento, que se va esclareciendo constantemente, pero que nunca acaba de ser completamente claro. Se sirve de lo racional y de lo irracional que toma forma como de su medio. Es *suprarracional*, no irracional.

El saber de lo irracional como lo negativo de lo general o como la generalidad que no tiene validez racional puede conducir a un pensamiento que trate de inscribir lo irracional en el *concepto*.

Este pensamiento, que ha sido desarrollado con todo virtuosismo por Hegel, puede enunciar de modo singular cosas importantes filosóficamente, dejando escapar, no obstante, la conciencia «histórica» originaria, que no se expresa intelectualmente mediante la objetivación de una cosa, sino en la apelación a la posibilidad. La proximidad suma en apariencia a lo «histórico» resulta, por el contrario, de súbito totalmente lejana de la historicidad «existencial» por virtud de la ilusión engañosa del saber que esa proximidad engendra.

Irracional es también lo individual. La «existencia», en su existencia empírica, es, a fuer de singular, un *individuo,* pero ser individuo no significa ser «existencia». Individuo es una categoría objetiva, es decir, la respectiva cosa única, en cuanto que ésta, en virtud de la *sinfinitud* de lo real, no puede ser reducida de hecho a leyes generales; es, a fuer de sinfinita, también irrepetible, única. Puede además ser, como individuo vivo, una unidad *indivisible,* un todo, que no puede ser conocido mediante conceptos generales a causa de la sinfinitud convertida en *infinitud.* Estos conceptos del individuo son, a su vez, una expresión para el residuo que queda cuando se quiere conocer la realidad mediante conceptos generales.

Incluso la idea de constituir el individuo «histórico», refiriéndolo a un determinado sentido, no hace más que concebir la estructura lógica de las descripciones e interpretaciones *históricas* objetivantes (por la elección del material, la construcción de las conexiones, la diferenciación de lo importante y lo insignificante en los hechos), pero no capta lo que en la conciencia «histórica» es único, irrepetible. Pues la reduce a una nueva generalidad que sólo se ha realizado una vez, mientras que encubre la conciencia de «existencia».

Así, pues, la «historicidad» de la «existencia» no es lo no-general ni en el sentido de *irracional* ni en el de *individuo.* En ambos no sería más que mero límite y residuo o una nueva forma de lo general mismo. Siempre se transformaría la «historicidad» de la «existencia» en una objetividad, la cual tendría que ser enunciada en fórmulas negativas o en conceptos generales. Su propia positividad se cierra al conocimiento objetivante.

Por tanto, todas las aserciones sobre la «historicidad», tomadas literal y lógicamente, serían falsas, pues tienen siempre la forma de lo general —sólo en ésta podemos pensar y expresar-

nos—, mientras que la conciencia «histórica» misma sólo existe originariamente en su singularidad. Si fuese un caso de una especie general o la realización de algo que existe con validez intemporal o la aproximación a un tipo, en todos estos casos no sería por propio origen, sino que sería subsumible. Sería un objeto, en lugar de penetrar las objetividades haciéndolas manifestación suya. Por tanto, el método de explicación no puede ser más que, mediante lo general, llevar al límite; sólo por virtud de un salto, no del pensamiento, sino de la conciencia misma, por virtud de una transformación del pensamiento en realidad de la conciencia puede resplandecer la conciencia «histórica». Por virtud de este salto tiene que alcanzarse la singularidad única de la «existencia» en forma siempre nueva, incomparable. Pues yo no puedo más que aprehenderme a mí mismo en mi conciencia «histórica» y de esta manera abrirme también para la «historicidad» del otro. Lo general —en negaciones, relaciones circulares, imágenes y aplicación inadecuada de las categorías— no es más que un expediente, sin otra significación que ser forma de participación e instrumento de incitación.

2. LO «HISTÓRICO» NO ES MIEMBRO DE UN TODO.—Yo soy «histórico» en esta situación ante estas tareas; la «historicidad» es mi inserción radical en la irrepetible situación en que se halla mi existencia empírica, y la peculiaridad de la tarea que en ella se presenta, aun cuando se aparezca a mi conciencia en la forma de una tarea general. Esta realización de mi existencia empírica aparece vinculada a la *totalidad*, en la cual yo, como *miembro* suyo, ocupo un lugar determinado, y de la cual resulta la peculiaridad de mi tarea. Pero no puedo considerar este lugar como un punto fijo en un mundo cerrado. Si yo tomase mi inserción radical en este sentido me disolvería en un nuevo concepto general como en un todo absoluto. Precisamente la absoluta «historicidad» de mi inserción en la situación es lo que, en absoluto, no se puede subsumir en algo general o articular en un todo. Tan sólo relativamente, en cuanto a los aspectos de la existencia empírica, es posible subsumir y articular. Unicamente de un modo imaginario la ordenación de la totalidad y de todas las existencias empíricas, como articuladas y distribuídas en los lugares que le corresponden, se puede desarrollar en un todo. En esta fantasía irreal no entrarían en cuenta las «existencias» reales, con las cuales estoy en comunicación y, por tanto, yo mismo. Pero la ciega creencia

en tal totalidad, aun sin saberlo, *anula* la «historicidad» en su raíz profunda. Esta existe en el ser unas para otras las «existencias», formando totalidades aisladas que se hacen objetivas sin la totalidad del mundo y sin la totalidad de un reino de los espíritus cerrado en sí. En lugar de la totalidad de una posible existencia empírica del mundo, que absorbe en sí a todo individuo como miembro, para la «existencia» no existe más que la trascendencia de lo Uno, que se aparece a sí mismo «históricamente». Todo lo que es general y el todo quedan subordinados y no se confunden con la trascendencia. Sólo como posible «existencia» capto lo general y las totalidades que me son accesibles. A su través, penetrándolas, asumo mi existencia empírica, que se convierte en la «historicidad» de mi «existencia». Se la puede enunciar como manifestación, pero no objetivar como ser.

La totalidad, como la única incondicionada para todos, significaría la posibilidad de la *meta final* como fin en la existencia temporal o en una duplicación del mundo en el sentido de otro mundo en el más allá: la justa organización del mundo o el mundo como eternidad existente en otra parte. Pero, por virtud del origen de la «historicidad», quiebra la posibilidad de una justa organización del mundo, y la eternidad existente se convierte, como pensamiento, en cifra. No hay una meta final que sea la única para todos. Esto no significa una negación de todo lo general y del todo, que, por el contrario, como particular, sigue siendo importante; incluso es «histórico» cuando yo lo acepto y quiero como algo dado y necesario. Pero no se puede deducir de la «historicidad» de la «existencia» por el hecho de que en ésta no hay un todo englobante. No sólo estoy en comunicación con extraños, sino que estamos juntos en un Otro, para nosotros, de momento, falto de «existencia», por ser la realidad empírica, lo válido generalmente, las totalidades particulares como ya existentes o producidas.

La conciencia «histórica», como un ser que se realiza, no es un *punto de vista* posible que se pudiera clasificar junto a otros puntos de vista. La «historicidad», como conciencia de un origen que no puede sondearse a sí mismo, nunca puede ser enunciada conscientemente de un modo satisfactorio como un origen que se manifiesta; sólo se revela a sí misma cuando se realiza. En lugar de girar en el círculo de la propia aclaración mediante la comunicación y ampliarle indefiniblemente como existencia empírica

del mundo que se aparece, la «historicidad» se convertiría en un producto fijo objetivo en el cual ella misma se perdería. *Es imposible pasar más allá del origen*, pues al «existir» yo no puedo ir por detrás de mí mismo, lo que en cambio puedo hacer muy bien como «conciencia en general». Yo perdería el origen y sería un puntiforme yo en general, pero ya no yo mismo.

3. Ampliación metafísica de la «historicidad».—En cuanto que la conciencia «histórica» de la «existencia» tiene a la vista lo otro, el mundo, lo válido universalmente, las totalidades, hay en ella la tendencia de ver lo «histórico» en todo, y al mundo como «historicidad». En cuanto que pretendo llegar al fondo de mi origen pregunto metafísicamente por el origen del *mundo*. Es verdad que puedo penetrar tan poco como en mi origen en el origen del ser del mundo, pero no por eso puedo dejar de preguntar por él. Ambas preguntas son *una sola*. Esta especulación metafísica es inherente a una conciencia «histórica» de la «existencia». Extender la «historicidad» a todo lo real significa que todo lo que es es así como es, nacido de decisiones; no es eterno e intemporal en un mundo absoluto. Las leyes naturales y todo lo que es válido generalmente se han originado como un aspecto intemporal de algo temporalmente «histórico». Ciertamente que aquí la temporalidad, comparada con la temporalidad empírica, sólo es una imagen en concepto de cifra, lo mismo que la intemporalidad. Pero entrar a fondo en ello obliga a pensar que, para nosotros, este mundo es el único posible, conocido en vigencias generales intemporales y construído en totalidades, en tanto que pensamos en él como «conciencia en general»; y, sin embargo, el mundo es lo que parece en su radical inestabilidad: «histórico».

Estas especulaciones acaban en un vértigo por virtud de pensamientos, partiendo de los cuales vuelve a surgir la decisión de la conciencia «histórica», sin tener que comprenderse. Estos pensamientos buscan la profundidad, ante la cual todo lo general y toda totalidad quedan rebajados como relativos, y ni el ser miembro en un todo ni generalidad alguna esclarecen adecuadamente la «historicidad» originaria.

REALIZACIONES

Puesto que yo únicamente, por virtud de mi ingreso en la existencia empírica, soy «histórico», no me puedo retraer del mun-

do, sin perder mi ser como realización de la posible «existencia». Lo mismo que en los intereses particulares de la existencia empírica, tengo, en general, que intervenir como existencia empírica, sin que por eso sepa ya al principio lo que realmente quiero. Si estoy en ello, estoy en situaciones, veo lo que existe y lo que viene, y sólo entonces puedo saber lo que quiero, y, por virtud de mi hacer, llegar a ser manifestación «histórica» de mi posibilidad. Lo que me impulsa al mundo es la «existencia», no tan sólo la ciega voluntad de existir empíricamente.

1. Fidelidad.—En lo sucesivo, de la mera sucesión arbitraria de los cuidados y satisfacciones de la existencia empírica se diferencia la «historicidad» de mi ser por la constancia y fidelidad. Cuanto más decisivamente soy yo mismo en la existencia empírica tanto menos puedo abandonar lo captado alguna vez. Pero con la realización se limita la posibilidad. El fin de las posibilidades de la existencia empírica, que ya no puede salir de sí misma, es la muerte. Por virtud del agotamiento de las posibilidades, la fidelidad cierra y remata por completo la existencia empírica de la «existencia», encontrando en la muerte sólo el fin de su manifestación.

Si la «historicidad» de la «existencia» es su fidelidad a ésta, sin embargo *no* lo es ya en el sentido de exterioridad formal de la vinculación buscada. Yo puedo mantener fielmente mis compromisos y promesas, seguir viviendo por costumbre en las mismas vías en que vivo, pero al mismo tiempo puedo ser infiel. La fidelidad tiene, es cierto, como consecuencia, y a la vez como supuesto, el firme valor de la palabra dada, la lealtad moral y la forma de costumbre. Pero la fidelidad misma es la «historicidad», que aprehende todo el contenido de su existencia empírica, y en tanto que se vincula a su fundamento no olvida que su pasado es en ella presencia activa.

Por la *falta de fidelidad* puedo perderme y transmigrar, por así decir, sin fin en un vacío sin fondo. Desprecio y corrompo mi origen y lucho contra todo lo que me fundamenta, como si fueran vinculaciones que me cohiben y desfiguran. Creo amar lo general e ideal, y, por tanto, no amo absoluta y exclusivamente nada concreto en mi «historicidad». Me limito a una ocasional y banal estimación de lo que yo prefiero entre todo aquello de lo cual, en realidad, nada me interesa de veras intimamente. Acaso aspiro, en lugar de buscar el origen «histórico» en mi tradición,

tan pobre según criterios objetivos, a una educación sólo general por pedagogos entendidos para los descendientes. Todo lo que es «históricamente» peculiar no se considera entonces más que como rareza y capricho egoísta frente a la cultura general; llámese ésta humana, europea o alemana, admítase una cultura o varias: siempre son generales. Puedo rebajar el propio mí-mismo a la condición de escenario y mero instrumento, y entonces no conozco la fidelidad existencial, sino tan sólo la llamada falsamente fidelidad; es decir, el instintivo automatismo y adhesión interesada como utilidad y seguridad para la conservación de aquella cultura general.

El perímetro del mundo determina ciertamente el contenido de la fidelidad. Pero la fidelidad respecto a los hombres y las grandes tareas generales importantes no puede ser veraz cuando falta la *fidelidad pura y simple al origen.* Entonces no es fidelidad, sino estar preso en ideas generales y vigencias objetivas, en el papel que se desempeña y en los resultados. La fidelidad reúne su tesoro con lo más pequeño, está por completo en sí y no quiere nada más; no pretende tampoco ser vista, y está segura de sí misma en el silencio.

La fidelidad siempre presente a *los padres* es un elemento de la conciencia de mí mismo. Yo no puedo amarme a mí mismo si no amo a los padres. Si el tiempo me pone en nuevas situaciones, en conflicto con ellos, lo más que ocurre es que la fidelidad se transforma en piedad, como la forma cotidiana de asegurar la fidelidad, que, en su profundidad, no puede ser realizada en todo momento, pero como disposición puede seguir estando presente.

La fidelidad exige conservar para siempre y tomar en serio las experiencias de la *infancia* y de la *juventud.* Sólo la desorientación de la «existencia» vacía puede burlarse de la propia juventud y apartar lo que fué real, considerándolo ilusión juvenil. Quien no es fiel a sí mismo no puede ser fiel a nadie.

Hay en lo pequeño una fidelidad al paisaje natal, a un *genius loci,* a los antepasados; una fidelidad a todo contacto con un hombre, aunque sólo haya iluminado por un momento la «existencia», una fidelidad al lugar al que retorno gustosamente.

A lo general e intemporal no hay fidelidad alguna, porque ésta no es *nunca vinculación mecánica.* Puede ser una consecuencia calculable, pero no debe ser su manifestación. Sólo en momentos opacos, en que casi se pierde, puede tomar pasajeramente la for-

ma de obligación. Por el hecho de ser «histórica» está siempre *en proceso*. No es siempre idéntica objetivamente, sino que en la transformación de la existencia empírica de la «existencia» es, a su vez, una vida. Yo no tengo fidelidad a algo que está muerto, sino al ser, que se manifiesta imprevisiblemente distinto. El núcleo de la fidelidad estriba en la resolución de la conciencia absoluta por virtud de la cual *se establece un fundamento*: una identificación consigo mismo en la existencia empírica. Yo me implico como yo mismo, y entonces la fidelidad es la conservación de mi ser-mí-mismo con el otro. Esta fidelidad se objetiva en exigencias que en su origen son exigencias de mí mismo a mí.

Cierto es que en la existencia empírica nunca queda excluído el poner en cuestión. La fidelidad arraiga en una tranquilidad, pero no deja tranquilidad; la fidelidad *puede aventurarse* a conflictos y rupturas, pero entonces es tal fidelidad tan sólo cuando una *ruptura* significa también una brecha en la propia «existencia». Es infidelidad cuando yo en falsa quietud, construyéndome mi derecho, olvido a los hombres o a un asunto como si nunca hubieran existido; es infidelidad si yo, en momentos en que debiera responder de algo, me sustrajese a la comunicación y a la propia crisis con frases tales como: «esto me ha pasado otra vez», «esto sucede», «en fin, somos hombres», «lo he olvidado». La fidelidad exige la inquietud que encuentra el camino al fondo, en el cual, superándola, queda la vinculación profundizada, sin aflojarse ni traicionarse.

La fidelidad *central*, en la cual estoy yo mismo presente, de tal modo que me identifico con ella —pues su anulación sería la aniquilación existencial de mí mismo—, debe, por tanto, ser distinguida de una fidelidad *periférica*, cuya realización no es indiferente, pero cuyas experiencias no me pueden ni llevar al ser ni desbaratarme. Hay, por tanto, fidelidad *absoluta* y fidelidad *relativa* y *grados* entre éstas; mi vida estriba en el movimiento de hacer que sea íntimo y esencial lo que era un contacto superficial, pero también tener que fijar y enterrar piadosamente lo que alguna vez fué esencial.

La fidelidad tiene como supuesto una *reserva* y *recato* que es precaución para no despilfarrarla, la cautela de ir paso a paso, para *prodigarse* solamente en el momento verdaderamente decisivo que funda una fidelidad absoluta. Pues la completa identidad de la existencia empírica y el sí-mismo no se da más que don-

de está presente lo Uno, cuya trascendencia puede patentizarse en el abismo «histórico» de la existencia empírica.

2. Angostura y amplitud de la «existencia» «histórica».— El mundo, como manifestación del contenido existencial, se ensancha o angosta en el proceso por el cual «históricamente» se llega a sí mismo; pues la amplitud de la «existencia» sólo se da en él por virtud de la apropiación. Lo que es, aquello con que vivo como si fuera mi propia vida, no es cosa que se manifieste por la extensión de mi existencia empírica, de mi esfera fáctica de poder y por mi orientación cognoscente acerca de un mundo. Yo puedo ser capaz de actuar mucho y, sin embargo, no ser activo. Yo puedo contemplar inmensos mundos históricos sin existir «históricamente».

La aplicación se realiza *prácticamente*: Las situaciones en que me encuentro, las tareas que veo como posibles o se me plantean desde fuera, las tradiciones, por las cuales yo poseo mis evidencias, abren una esfera de existencia empírica, siempre limitada, las más de las veces muy estrechamente limitada. La falta de reserva con que me inserto en ella hace surgir mi conciencia «histórica».

Teóricamente ensancho mi conciencia mediante el saber histórico. Este saber se transforma en conciencia «histórica» en la medida que ingresa en la conciencia práctica-«histórica» del presente. Si el saber histórico se queda a distancia y al lado de la vida presente, a la cual se suele rebajar de valor, entonces únicamente es posible una existencia empírica nostálgica, una actualización romántica del pasado sin verdadera y propia «existencia». Pero el saber histórico, en su desinterés científico, también debe desarrollarse por sí mismo para estar en disposición de ser apropiado en la «existencia» real. Incluso debe ser experimentada la tentación de dar un carácter absoluto a mi conciencia «histórica», que sin «existencia» viviría en el pasado, para de esa manera superarla.

Expresar la conciencia «histórica» de la «existencia», tal como ella se percata de su presente mediante el saber del pasado, es *filosofía de la historia*. En contraposición con un tratamiento a distancia, en que incluso el presente puede ser investigado como historia, como si ya hubiera pasado, la filosofía de la historia esclarece con los medios del saber histórico objetivo la conciencia del contenido «histórico» que ha sido apropiado. Por virtud de la

filosofía de la historia, la cual capta la «existencia» en toda su posible amplitud, ni se origina una enciclopedia del conocimiento histórico ni puede tener como un ideal posible el de una cabal integridad. Pues como quiera que la «existencia» nunca, ni aun en su principio, brota por sí misma, y, por tanto, tampoco el mundo de las muchas «existencias», a fuer de múltiples, se puede hacer imagen, sólo le resta ampliarse a sí misma en su contenido y quedar dispuesta para la más amplia comunicación. Las construcciones histórico-filosóficas tienen su verdad como expresión para una «existencia» que en ellas ilumina su extensión, y abarca el pasado y el futuro. Pero, mientras que para la historia, considerada como ciencia, el pasado sólo es pasado y no ve ningún futuro, la filosofía de la historia refiere *todo* tiempo a la «existencia» presente. Pero sólo puede ser una en cada caso, y sólo como tal, verdadera; ella es a su vez «histórica» y no abarca toda la historia en toda «existencia». Pasado y futuro siguen siendo también para ella dispares; a lo imaginable, como lo fundamentante, se contrapone lo imaginable como lo posible. Pero lo pasado no se cierra y redondea, sino que queda abierto hacia el futuro a través del presente; aun lo que ya está decidido puede cambiar de sentido; lo futuro es posibilidad y no se convierte en forzosidad ineludible. Así, pues, la conciencia existencial del presente no se explicita, por tanto, en un contenido fijo, sino trascendiendo de éste a la verdadera cuestión. Su forma objetiva significa un mito, aunque esté ligado al saber. Lo fáctico se hace en él en apariencia otra vez transparente. Dejar a lo fáctico intacto como fáctico, no olvidar nada fáctico que pueda ser importante, imaginar lo posible, pero leer todo lo fáctico y posible como el escrito cifrado de la unidad de la «existencia» con su trascendencia, es el camino para profundizar de un modo histórico-filosófico el presente, haciéndolo presente eterno.

8. Cotidianidad.—La extensión de la existencia empírica en la duración temporal significa cotidianidad, cuya articulación origen y dirección están determinados existencialmente por aquello para lo que la existencia empírica es preparación, después condición y, finalmente, consecuencia. Nadie puede existir absolutamente en el sentido de que todo instante y toda objetividad de su existencia empírica sean también manifestación de su «existencia».

Lo que de mi manifestación se va haciendo «histórico» no me permite realizar también inmediatamente, como cogiendo del ár-

bol la fruta madura, lo que yo sólo contemplativamente admiro como algo justo e ideal. Si yo me sé sin verdadera seguridad y confianza en la existencia empírica; si me sé viviendo sin fidelidad alguna, y me muevo ya en exigencias éticas suprahumanas planteadas a mí mismo y a los otros, entonces me ocurre que no ejecuto más que una acción que objetivamente parece ética, pero cuyo sentido en la efectividad de mi vida diaria no puede resistir un instante. Yo me he salido, por así decir, de la realidad «histórica», todavía dormida, de aquello que he devenido, y he caído en el vacío, donde yo me comporto monstruosamente y sólo ocasiono desdichas. Yo tengo el derecho a mis acciones por *virtud de mi fundamento*, pero también por virtud de la *confirmación* de que soporto sus consecuencias como un existir adecuado a ellas en la sucesión temporal. El mundo del hombre individual y su carácter ni está solamente dado ni se le puede desarrollar precisamente de un modo previsible, sino que se realiza en la tensión de hacer paso tras paso lo que yo, no sólo tengo por justo objetivamente, sino lo que yo en mi existencia «histórica», por el sentimiento de mi enraizamiento en ella, abrazo convencido como aquello de que he de responder. La conciencia «histórica», que existe en el momento tan sólo por su continuidad, no confunde el afecto momentáneo y el hacer momentáneo externo —que como mera manifestación puede ser apariencia— con la «existencia» que se erige «históricamente». Esta aparece también en los afectos, pero, esencialmente, en las decisiones, las cuales sostienen tácitamente la vida cotidiana por virtud de su tranquila certidumbre.

La contemplación de las posibilidades como ideales no es más que un espacio espiritual. A su riqueza se contrapone la *pobre «existencia»* realizada, segura de sí misma, que conoce esa riqueza, pero no lo es. La distinción de posibilidad y realidad, de imagen y «existencia», se realiza en la elección de mi fundamento «histórico», que, como encontrado previamente en tal medida, lo he hecho mí-mismo que le acepto y apropio libremente.

Lo cotidiano es *preparación* y después *ampliación* de la «existencia» «histórica». Tiene su medida y su cumplimiento en los instantes eminentes, que, como pasados, demuestran su realidad por virtud de esta ampliación, y como futuros no hacen más que dar tensión a la existencia empírica, poniéndola en disposición de recibirlos cuando llega la sazón y está dada la situación. Por su

virtud tiene lo cotidiano el transfondo, que le hace solemne e importante, incluso cuando su peculiar contenido es pobre, y le presta luz y brillo, aunque tenga que reducirse a ser no más que un trabajo disciplinado.

Pero un elemento de la apropiación de la existencia empírica es la *resignación* que impregna lo cotidiano. Como resignación estoica es el simple poder resistir; como tal, es la imprescindible técnica de la existencia empírica para el momento, pero se convierte inmediatamente en el camino vacío si quiere ser algo más que eso. La verdadera resignación es activa, surge cuando en el fracaso se experimenta la impotencia. En los brincos y alternativas de la vida, que no permiten que retorne lo anterior (la inocencia, la alegría, que no sabe de la muerte, lo perdido, que era todo para mí) y por virtud de los cuales yo tropiezo en el límite en el cual falta aquello de lo que parece depender todo: partiendo de este tormento de los saltos de la vida, la resignación activa erige algo nuevo, en donde el pasado no queda absolutamente pretérito, sino que perdura como salvado y seguro en el ser eterno, y el imposible futuro es elevado a posibilidad trascendente. Mientras que la rigidez de la imperturbabilidad estoica sólo asegura un tiempo vacío, y proporciona una actitud verdaderamente intemporal, porque es enemiga del tiempo, pero ni conserva ni construye, la verdadera resignación es «histórica» y transfigura lo cotidiano, porque permite aprehender activamente lo posible en vista de lo imposible.

4. Una comparación.—Si quiero representarme por una comparación la existencia empírica «histórica» de la «existencia», cómo se halla vinculada al mundo en que está y a los objetos y valores que pretenden anularla, cómo no puede apoyarse en ningún punto fijo, sino que su ser trascendiente solamente se esclarece en un movimiento incesante por virtud de su manifestación, entonces ensayo la siguiente imagen:

De camino por un valle veo por entre muros de roca una llanura en la lejanía. Por la soleada carretera, que se dibuja en aquella lejanía, busca un jinete el campo libre. Envuelto en una nube de polvo, brillantemente coloreada, ni es completamente invisible ni claro para la vista. Es como si todos los colores y formas estuvieran referidos mágicamente a este caballero, en cuyo torbellino dirigido a una meta todo el paisaje se anima. Todo parece, por así decir, derrumbarse en él y poder disolverse en una

única inmensidad; las cosas están allí en parte en su clara forma; sin embargo, no para sí únicamente, sino mirando a aquel movimiento, por virtud de cuya existencia empírica, exigida por este movimiento en su límite, ellas mismas sólo parecen existir. Hay una tensión entre su fija firmeza y el disolvente impulso del movimiento, que parece fundirlo todo y restablecerlo de nuevo. Sólo el perfecto torbellino, en el cual toda solidez cesaría, y no existiría ya nada, o, por el contrario, la perfecta y cabal configuración que, como translúcida y rígida cristalización muerta, transformaría todo movimiento en algo existente sin término, anularía esta tensión.

DESVIACIONES

1. El sosiego en lo fijo.—La «historicidad», por ser la unidad de la existencia empírica y el ser-sí-mismo, hace posible la desviación hacia dos lados. Si pretendo la *existencia empírica sin el ser-sí-mismo*, entonces me pierdo en lo fortuito, lo arbitrario, lo múltiple, al perder la conciencia autónoma del ser, y no hago más que desvanecerme. Pero si aspiro al *ser-sí-mismo sin existencia empírica*, entonces no puedo más que negar hasta que no haya nada más que este acto mismo de negación, y ya no soy nada.

Tanto el ser-sí-mismo, al perderse, como la ciega voluntad de existencia empírica despiertan *motivos* que *impulsan a dar carácter absoluto a algo fijo* que parece tener ser y contenido. Entregado en la «historicidad» a la tensión de un movimiento —en el que todo depende todavía de la propia decisión emanada del fondo oscuro del sí-mismo—, se huye angustiosamente de esta tensión: se quisiera estar libertado de la «historicidad»: en cuanto tenemos apego a la existencia empírica, como tal, desearíamos duración temporal y algo verdadero consistente, en lugar de eterna «existencia»; en cuanto que como ser-sí-mismo nos hemos quedado vacíos, quisiéramos volver a encontrarlo en el ser de lo otro: una cosa firme debe garantizarnos tiempo y eternidad.

Lo firme es lo verdadero en el sentido de lo *sabido exactamente* y en el sentido de *autoridad*.

Yo busco por la vía *positivista* el sosiego en el *saber*. La exactitud es lo absoluto, desde lo cual se decide. Es como si lo que, independientemente de la situación y del momento, ha de hacerse exactamente, fuera el criterio para la totalidad de mi existen-

cia empírica: si me atuviera a un plan exacto, mi existencia empírica podría ser igual en definitiva; es una redundancia superflua que lo verdadero encontrado deba ser también realizado por nosotros, sin necesidad de una nueva experiencia para ello. De la absoluta condicionalidad de la situación quedo libertado negativamente por virtud de un mundo exacto, general y abstracto. En la «historicidad» de la existencia empírica me aparto del camino por virtud del pensamiento exacto. Lo verdaderamente real es lo general y lo sujeto a leyes causales; en cambio, lo «históricamente» peculiar se considera entonces como un entrecruzamiento de cadenas causales o como un caso ocasional de los tipos y formas del ser. Mi conciencia «histórica» es entonces pura ilusión. Yo no soy para mí mismo más que un escenario, no un origen autónomo. No hay ya profundidad «histórica» ni «existencia», sino tan sólo el ser como ser objetivo. Yo soy mí-mismo en el sentido de pensamiento exacto en una libertad vacía sin resistencia, que, cuando ingresa en la realidad, puede tratar a ésta tan sólo como la materia resistente; por tanto, como material para conformarlo violentamente. Para el verdadero ser-sí-mismo en la existencia empírica, por el contrario, la realidad está penetrada de libertad; es decir, ella existe también «históricamente», y la mirada del sí-mismo se dirige esencialmente a la «existencia», con la cual busca comunicación en lugar de tratarlo todo solamente como material.

En la filosofía del *idealismo* el sosiego se encuentra en el saber de las ideas, y por esta razón exige «dejar actuar a la cosa en sí, no hacer más que lo general, en lo que soy idéntico con todo individuo» (Hegel). La cosa que aporta la satisfacción de sí mismo es aquí la idea en el sentido de lo general, y, por tanto, ciertamente, más que lo meramente exacto. Pero en la manifestación «histórica» la cosa se convierte, tanto como contenido inteligible sabido que como contenido de la idea, en el instrumento de la posible «existencia», que no se disuelve en ella cuando en ella se encuentra.

Lo verdadero como *autoridad* se encuentra al dar carácter absoluto a lo histórico como algo fijado objetivamente, a lo que estoy ligado sin condiciones. En lugar de existir «históricamente» pierdo la posible «existencia» en las objetividades históricas. Al racionalizar lo que es «histórico» existencialmente, haciéndolo pa-

sado, en el sentido de lo histórico conocido, todo contenido puede ser establecido autoritariamente a costa de perder su origen y su vida. En lugar de estar la conciencia «históricamente» sobre su fundamento, pero viviendo en él del propio origen, ciertamente incapaz de poner un nuevo fundamento, pero sí de apropiarlo, y de este modo transformarlo, ahora el pasado se me solidifica. En adelante, la pátina del pasado recubre las objetividades del poder actual para revestirlas de su autoridad. En vez de percatarme de la «existencia» en su manifestación «histórica» se aniquila, convirtiéndose en una pretérita.

En la fijación objetiva del *saber* y de la *autoridad* se rehuye la proximidad a la existencia «histórica» en su manifestación para suprimir el íntimo arraigamiento en la realidad, que es tan áspera e inquietante, y convertir la existencia empírica en mera repetición. El tiempo no es entonces más que una extensión cualitativamente indiferente, la duración técnicamente inevitable de la realización, un espacio de tiempo que hay que llenar hasta el fin, un progreso de aquello que en principio y en todos los sentidos ya se conoce.

Si busco el punto firme en el saber de las necesidades generales, entonces puedo desesperarme en su insustancialidad. Si le busco en la *autoridad* de lo histórico, entonces puedo desesperarme por mi falta de libertad. Pero como posible «existencia» poseo la elección original sobre mí mismo; puedo aventurarme a ser «histórico» y mirar a la profundidad, en cuyo fondo no se ve una conciencia que conoce «en general»; puedo atreverme a renunciar a ambas firmezas sin quitarles por eso su valor particular y relativo; pues toda existencia empírica está vinculada a sus *ordenaciones*. Se trata, por tanto, de no perder la *firmeza interior*, la cual se manifiesta en la voz de la conciencia absoluta, que a su vez no es nada más que «histórica».

Si deseo escapar de la tensión del proceso «histórico» para cobrar el reposo de lo definitivo, lo que es debe ser y quedar decidido. Pero la «existencia» se erige en virtud de decisiones, que para ella son un fundamento que ya no se puede rechazar, sin que por eso se pueda reposar sobre ellas en tanto dure el tiempo.

La tendencia a la *posesión de lo verdadero* pudiera acabar dominando los pensamientos que debían esclarecer la «historicidad» como si pudieran ser *empleados como un conocimiento*. Las

consecuencias serían la autodivinización y la falsa justificación.

2. AUTODIVINIZACIÓN.—La conciencia «histórica» parece poder llevar a la consecuencia de que el hombre se considere a sí mismo como lo más alto y se autodivinice. Si preguntamos, con la filosofía de todos los tiempos, por lo más alto, lo supremo, esto no está para nosotros en el éxtasis místico y la *unión* con la divinidad, ni es la vida de las ideas, ni la vivencia de un otro, ni el pensamiento, que conoce lo exacto y general, sino que está en la realización de la «existencia» por virtud de la comunicación, como «historicidad». Como quiera que todo individuo sólo está cierto en la conciencia de su propia existencia empírica, cada cual es lo más alto para sí mismo.

Pero lo más alto y *supremo* no es la «existencia» más que en un sentido *relativo*, a saber: por oposición a todo lo que se me presenta en el mundo como objetividad, como objeto, como naturaleza, como válido, o a todo lo que soy como existencia empírica. Pues a la «existencia» y sólo a ella, no a la «conciencia en general», se aparece la Trascendencia como una realidad más alta, sin la cual la «existencia» no puede estar segura de sí misma. Si el hombre no se ha considerado a sí mismo en todo tiempo como la cima, sino que se doblegó, entonces, desde luego, lo que de esta actitud se puede conocer psicológica y sociológicamente desde fuera es una vida con formas e ilusiones que se producen a sí mismas. La esencia de la «existencia» es que en ella hay, perteneciéndole inherentemente, un rebasar sobre sí misma. Pero cuando esta trascendencia es objetivada en enunciados y formas, transmitida de este modo es aún menos general que todo lo que se puede decir en una aclaración de la «existencia». Mientras que la aclaración de la «existencia», aun cuando indirectamente expone, si bien formalmente, algo que es común a todas las «existencias», la Trascendencia, como lo Uno, es tan absolutamente incomparable y tan absolutamente «histórica» que cada uno de sus aspectos es inadecuado, y no solamente equívoco, sino positivamente engañoso. Aquí lo «histórico» es exaltado de nuevo. La «existencia», cuanto más auténtica sea, es silencio.

El hombre *no puede hacerse dios*, tanto menos cuando se toma tan en serio que, para él, nada de todo lo que en el mundo se le puede presentar es más importante que él mismo. Pero él mismo ya no es la individualidad de su existencia empírica, sino la posi-

bilidad del ser que se penetra a *sí mismo*, en la subjetividad y la objetividad, la cual puede significar el verdadero yo y la verdadera cosa, y es ambas cosas a la vez. Allí donde esta seriedad parece conducir a la espantosa imagen de la autodivinización —a causa de que toda objetividad general y toda autoridad queda relativizada—, precisamente ahí, y sólo ahí, su dependencia de su Trascendencia se le convierte propiamente en una experiencia más clara y actual. La autodivinización sería la desviación opuesta al sosiego en lo estable y firme, dimanada de la «historicidad de la existencia».

Pero así como el hombre no puede hacerse dios, tampoco puede ser libremente él mismo cuando diviniza cualquier manifestación de la existencia empírica. Hablar de las objetividades como fuerzas se convierte en seguida en falso cuando se aplica al hombre como posible «existencia». Sólo a través del hombre como individuo personal pasa el camino hacia la verdadera Trascendencia. Quien abandonándose se somete a las objetividades divinizándolas, se pierde como posible «existencia», y por ello pierde también la posibilidad de la patentización original de su trascendencia. No hace más que conquistar un firme asidero, la estructura de la existencia empírica y el carácter edificante de la pseudotrascendencia.

3. Falsa justificación.—La conciencia «histórica» puede ser mal entendida en dos sentidos:

Yo pongo la manifestación de *mi* «historicidad» como tal en su determinación objetiva como *válida para todos*, en vez de estar en ella cierto para mí de lo absoluto. Entonces, lo «histórico», por virtud de su manifestación, se transforma en posesión. Por virtud de su posesión me creo mejor que otros en la «historicidad» que les es propia. De ello derivo pretensiones sobre los demás y lo utilizo de justificación como instrumento de lucha en el argumentar. Con ello no sólo he formulado falsas pretensiones contra los otros por razones que éstos, sin entregarse, jamás pueden reconocer, sino que yo mismo me he falsificado de raíz; partiendo de lo incondicionado he entrado en lo que sólo es finito, y he dado validez a lo que sólo sería verdad como manifestación de la «existencia» en el proceso de llegar al ser-sí-mismo.

Una segunda objetivación da a mi «historicidad» su *sitio de-*

terminado en un lugar, al otro en otro lugar. Se piensa un *organismo* de las tareas humanas en el desarrollo histórico. Desde esta imagen total de un mundo completo, mi peculiar destino sólo queda justificado como profesión, reconociéndole un rango que se sitúa bajo otros y se eleva sobre otros hasta el último estrato de los faltos de destino, de los rechazados, para los que no hay ningún lugar en el todo. Frente a la primera fijación realizada al generalizar para todos el propio ser, aquí no se hace más que pensar de modo aún más complicado algo general en lugar de lo «histórico» de la «existencia». La vida «histórica» del sí-mismo es sólo una vida en esta ordenación general; su destino, un destino designable, no un destino ininteligible, que sólo se alcanza «históricamente».

Ambas objetivaciones coinciden, aunque al principio parecen contradecirse, en la *justificación* de la propia *peculiar* existencia empírica en su valor y pretensión. La posible «existencia» se pierde en una mera objetividad, que es tanto más engañosa cuando se trata de un mimetismo equívoco de pensamientos tales que originariamente pueden aclarar para el individuo la «existencia» en su «historicidad» por virtud de la apelación.

A ambas objetivaciones se opone la *auténtica conciencia «histórica»*. Su actitud fundamental es no sólo *reconocer* al otro con el cual entra en comunicación, sino *dejarse interesar*. Precisamente, el no generalizar mi sustancia «histórica» es la condición de mi capacidad para la comunicación, mientras que hacerse a sí mismo norma y criterio significa la pérdida de la conciencia «histórica» y la ruptura de la comunicación. Toda «existencia» tiene su realización «histórica» desde *su fondo* en el amor a estos hombres, que de la misma manera no son amados de ningún otro, en esta trascendencia, que de otro modo no se revela. Pero en tanto no entro en comunicación, mi reconocimiento y el reconocimiento hacia mí se realiza como la expresión de que yo y el otro se admiten mutuamente como seres con los cuales se puede entrar en comunicación.

La conciencia «histórica», en lugar de deducir y aceptar forzosamente su destino como si fuera objetivamente válido, sólo puede hablar de la incondicionalidad del hacer que en él desarrolla, en cuanto que toma el «destino» como expresión metafórica para enunciar la forzosidad de una realización original y de la

trascendencia que en ella se experimenta. Mi destino sólo me es presente como destino que al mismo tiempo es querido por mí. Cuando pregunto por mi destino en el momento de la acción, lo que pregunto es: ¿Puedes querer esto para la eternidad? ¿Te amas a ti mismo con toda libertad en esta acción? ¿Puedes querer que lo que lo que haces exista en el mundo como realidad? ¿Puedes querer un mundo en el cual esto es posible y real? ¿Quieres por esto entrar en toda la eternidad? Todas estas preguntas dicen en el fondo lo mismo, pero todas se dirigen a mi origen y reconocen toda ordenación objetiva nada más que como secundaria.

4. Historicidad incomprometida.—Las fórmulas de aclaración de la «historicidad» existencial, aplicadas como conocimiento del verdadero ser, pueden conducir a la tergiversación más profunda: Yo, desasido de todo lo que obliga y compromete, hago con soberana inteligencia una coordinación de situaciones y vivencias que se fundamentan mutuamente, casi calculo mis afectos, sopeso inteligentemente el momento, si es el apropiado para las complicadas consecuencias de los acontecimientos, percibo el valor de los contrastes y siento el encanto de aprovechar las casualidades. Así hago de mi vida un objeto aparentemente «histórico», que creo y gozo al mismo tiempo como si fuera una obra de arte en una aventura frívola, que no está ligada ni se compromete verdaderamente por nada. Entonces rigen para mi acción criterios estetizantes. Libre tan sólo aparentemente como «existencia» autónoma, sin embargo, no soy más que arbitrario, por virtud de mi disciplinado capricho.

Entonces, en la desesperación de esta actitud sin base, puede desarrollarse una tendencia a la destrucción radical; se piensa que todo debiera ser derruído de tiempo en tiempo para comenzar desde el principio. Aquí se presenta lo absolutamente «ahistórico», a fuer de falto de raíces, que hay en aquel arreglo de vida sólo aparentemente «histórico». Para llegar a ser mí-mismo no puedo eludir la presión de la conciencia del destino, el sentirme afectado por lo hecho y sus consecuencias; yo me falseo cuando dejo vacar lo que fué y lo que hice, como si ya no me interesasen nada. El hombre, cuando sale de toda historia al vacío, puede realizar muy bien aquella violencia de la demolición histórica; pero olvida que está establecido el fundamento más profundo y que

puede aprehenderlo «históricamente», pero no crear de nuevo un mundo.

Unicamente en la conciencia «histórica» de mi *«existencia» no* soy esclavo de lo pretérito ni estoy perdido en el vacío del conocimiento y de la totalidad utópica, ni *tampoco* me ocupo frívolamente en redondear estéticamente la serie de las vivencias.

FIN DEL TOMO PRIMERO